A. gr. b.
2758

(Plato)
Wagner

Köhler 3c

<36632267950013
S
<36632267950013
Bayer. Staatsbibliothek

Wörterbuch

der

Platonischen Philosophie

von

Johann Jakob Wagner

Doctor der Philosophie.

Ὁ νους βασιλευς του παντος,

Πλατων.

Göttingen,

bey Johann Christian Dieterich,

1799.

Bayerische Staatsbibliothek München

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Meinem Freunde

Johann Georg Roth

des Predigtamts Candidat aus Weissenburg
in Franken
gegenwärtig Erzieher in Triest

zur Erinnerung

einst vereint genossener Tage

mit der

Wärme zärtlicher Freundschaft

gewidmet.

Vorbericht.

Es war nicht meine Absicht, durch dieses Werk die Anzahl derjenigen Schriften zu vermehren, in welchen der Text eines alten Autors bloß zum Vehikel für eine Last philologischer und historischer Gelehrsamkeit dient, und mein Buch hat daher mit dem Platonischen Wörterbuche des Timaeus Sophista, und dem reichen Ruhnken'schen Commentare dazu, gar nichts gemein. Ich wollte nicht eigentlich Worte erklären, sondern den Geist der Platonischen Philosophie darlegen, zugleich aber auch ein brauchbares erläuterndes Handbuch für die Le-

ser der Schriften dieses Philosophen liefern. Für den ersten Zweck wäre diese von mir gewählte Form eines Wörterbuchs nicht passend; desto schicklicher aber fand ich sie für den zweyten. Anfangs wollte ich aus dem Werke einen sogenannten Commentarium perpetuum der Platonischen Schriften machen; da ich aber einsah, daß mich diese Gestalt des Werks zu öftern Wiederhohlungen oder lästigen Citaten nöthigen würde; so wählte ich die Form eines systematischen Wörterbuchs, die ich endlich um der Bequemlichkeit des Nachschlagens willen für unsystematische Leser in die hier vorliegende alphabetische Ordnung verwandelte. Damit aber dennoch ein systematischer Ueberblick nicht vermißt würde, so fügte ich eine Uebersicht der Platonischen Ideen unter Nr. II. der Einleitung bey. Nr. I. zeigt den Gesichtspunct, aus dem

ich Philosophie und Studium derselben betrachte, daher ich hier nichts mehr davon sagen will.

Die erste Idee zu diesem Werke gab mir der erste Band von Herren Tennemanns fleißig gearbeitetem: System der Platonischen Philosophie. Ich hatte, als ich dieses Werk zu Gesicht bekam, noch nichts von Plato's Schriften, als ein paar Dialogen in meiner frühen Jugend gelesen, und war voll von den bizarren und schwankenden Vorstellungen, die man sich häufig von Plato's seltsamen Speculationen bildet und mittheilt. Herrn Tennemanns Werk ließ mich in Plato Natur und Größe ahnen, und entflammte in mir ein heftiges Verlangen, die Schriften des Denkers selbst in der Ursprache zu lesen. Ich schritt, ohne in dem Tennemannischen Werke

weiter fortzufahren, rasch zur Lectüre des alten Weisen, fand in der Darstellungsart und dem Schwanken der Begriffe und Ausdrücke Hindernisse, dagegen aber in eben dieser Darstellungsart und dem Geiste des Weisen herrlichen Genuß, und beschloß, nachdem ich die Hindernisse ohne alle Hülfsmittel selbst besiegt hatte, ein Werk zu schreiben, um diese Schwierigkeiten für andere, denen es zu ihrer Ueberwindung an Lust, Zeit oder Kraft fehlte, bey Seite zu räumen. So entstand dieses Wörterbuch der Platonischen Philosophie. Man wird es mir vielleicht zum Verbrechen machen, daß ich mich nicht einer Menge litterarischer Hülfsmittel bediente, indem ich außer dem genannten ersten Bande des Tennemannischen Werkes und einer Abhandlung desselben Verfassers über den νους keine sich auf Plato beziehende

Schrift gelesen habe *). Meiner Meinach enthält die Sentenz: quod fieri potest per pauca, non debet fieri per plura, eine Regel, deren Befolgung für den kurzen Zeitraum des menschlichen Lebens und bey dem täglich sich erweiternden Umfange der Wissenschaften, von großer dringender Wichtigkeit seyn muß, und großer Apparat von historischer Gelehrsamkeit ist zur Verständniß eines aus sich selbst schöpfenden Geistes, wie Plato, eben so entbehrlich, als die Kunst, ein Gebäude mit gothischen Schnörkeln zu überbauen für den Freund und warmen Bewunderer eines in großem einfachen Stile hingeschaffenen Tempels der Natur; man müßte denn in Anschlag bringen, daß der Contrast den Genuß erhöht, und die Angst, die man bey verhältniß-

*) Die Tiedemannischen Argumenta habe ich nur an den wichtigsten Stellen geprüft.

losen Massen und Schnörkeln fühlt, sich bey dem Anblick einfacher Größe in desto höhere Seligkeit auflös't, so wie man in der Musik die herrlichsten Harmonien durch Dissonanzen vorbereitet.

Weiter habe ich hier nichts zu erinnern. Der Jüngling aber, oder Mann, dem bey der Lectüre der Schriften Plato's ein großes: anch' io son pittore! im für die Tugend erwärmten Busen sich regt, sey überzeugt, daß er der Leser und Freund ist, den ich mir von den Göttern erbitte. —

Göttingen, 1798.

Der Verfasser.

Einleitung.

Inhalt der Einleitung.

I. Ueber Studium der Philosophie überhaupt, und insbesondere der alten.

II. Kurzer Abriß der Platonischen Philosophie.

III. Uebersicht der Politik Plato's.

I.

Es kann gefragt werden, ob das Studium der alten (griechischen und römischen) Philosophie einen Nutzen habe, und welchen? — Heißt diese Frage so viel: in wie ferne ist das Studium der alten Philosophie für die Menschheit überhaupt zweckmäßig? so verdient sie allerdings ernsthaft erwogen zu werden.

Diese Frage reducirt sich aber auf die allgemeinere: ob das Studium der Philosophie überhaupt zweckmäßig sey? Die alte Philosophie unterscheidet sich bloß durch gewisse besondere Bestimmungen von der Philosophie überhaupt, und ist, abgesehen von diesen, ihr völlig gleichzusetzen. Wir fassen und beantworten daher die Frage erst in ihrer Allgemeinheit, und nehmen erst am Schlusse dieser Beantwortung auf jene besondern Bestimmungen Rücksicht.

Es ist also zu zeigen, in welcher Beziehung Philosophie und Menschheit stehen, es ist ein bestimmtes Verhältniß, ein sicherer Zusammenhang dieser beiden Ideen darzuthun. Zuför-

derst

derst wird nach einem Begriffe der Philosophie gefragt. Diese Frage hat in neuern Zeiten mehrere Denker ernsthaft beschäftigt, und mehreren Empirikern Anlaß zu schalem Spotte gegeben. Die Wissenschaft der letztern war bestimmt, so bald ihre bekannten Gegenstände sich nach Arten und Gattungen stellen ließen, und so bald über diese Stellung im Ganzen kein Streit mehr war. Sie hatten also einen Begriff ihrer Wissenschaft immer in promtu; sie wußten, wo sie vom Ufer stießen, und wo sie anlanden wollten, und konnten also mit ziemlicher Sicherheit die Bahn voraus bestimmen. Da sie immer nur jenseits der Brandung am Ufer hinsteuerten, so waren Stürme nicht zu fürchten; der Pilote freuete sich einer sichern Fahrt. Dieser Vortheile schien der Philosoph ganz zu entbehren. Man sah, wo er vom Lande stieß; er schien aber selbst nicht zu wissen, wo er anlanden wollte. Ein Abentheurer schien er zu seyn, der auf gut Glück herum schifft. Er entfernte sich rasch vom Ufer, gab sich den Wellen preis und den Stürmen, zwar mit Kompaß und einiger Kunde des Himmels versehen; aber der Kompaß wies nur die Weltgegend, und kein Stern ging voran nach dem unbekannten Lande. Murrend und staunend stand die Menge am Ufer. Man gönnte dem Abentheurer das Schicksal, das ihn gewiß erwarten würde; man lachte über das unnütze

Wagstück und die vergebliche Fahrt nach Eldorado, und pries den Empiriker selig, der, am Ufer hinsteuernd, in einer camera obscura die verschiedenen Ansichten des Meergestades aufnahm, und da und dort landete, um seltene Conchylien zu sammeln. Es standen auch Jünglinge am Ufer, die der kühne Muth des Philosophen reitzte. Ihnen schien es groß, mit dem einzigen Kompaß eines guten Herzens sich der offenen See des Denkens anzuvertrauen, um Eldorado für die Menschheit zu gewinnen. Aber bedächtige Alte, die schon fast alle Küsten umseegelt hatten, schalten und warnten die feurigen Jünglinge. — Seegle ruhig, kühner Schiffer! wer du auch seyst, der du das unbekannte Land suchst, wo für die Menschheit ein goldenes Alter blüht. Dein Herz wird dich sicher leiten, und der Genius der Menschheit wird dir die goldenen Bergspitzen des Landes weisen, für dessen Entdeckung du dich aufopferst. Wenn nur erst das Glück für dich entschieden hat; so werden auch die Spötter und Tadler am Ufer verstummen. —

Man verzeihe mir diese Abschweifung. Ich wollte sagen, daß der Philosoph nur eine Idee zu verfolgen scheint, und daß es um einen Begriff seiner Wissenschaft mißlich aussieht. Man hat gar nicht unrecht, wenn man den Philosophen prophezeihet, daß sie nie über den Be-

griff

griff ihrer Wissenschaft einig seyn würden. Es ist nähmlich ein Begriff nichts anders, als eine Handlungsweise, abstrahirt von der Handlung selbst, es sey diese nun eine Handlung des Anschauungsvermögens, oder der Spontaneität. Darum wird der Begriff der Philosophie immer wandelbar bleiben, weil jedes künftige Zeitalter auf einem andern Wege zu einer Philosophie gelangen, d. h. eine neue Philosophie begründen wird, die der Idee immer mehr entspricht, als die vorhergehende. Eine andere Handlungsweise in Darstellung einer Philosophie gibt denn natürlich auch einen andern Begriff derselben. Zwey Merkmahle aber sind, welche die Idee der Philosophie bilden, und die daher auch jeder Begriff einer Philosophie enthalten muß, wenn auch die übrigen wechseln. Das Eine dieser Merkmahle ist der Zweckbegriff, den sich der philosophirende Geist von seiner Thätigkeit selbst bildet. Er denkt dieselbe, als ein Aufsuchen des Letzten und Unbedingten in der menschlichen Erkenntniß. Das zweyte Merkmahl, welches in dem vorigen schon enthalten ist, ist, daß das Philosophiren eine freye Geistesthätigkeit, und Philosophie das Product derselben sey. Durch diese zwey Merkmahle ist die Idee der Philosophie vollendet.

Durch diese Idee ist nun ein Ziel gesteckt für den Philosophen; das Philosophiren ist das

Hin-

Hinstreben nach diesem Ziele, und der von irgend einem Denker zurückgelegte Weg ist sein Begriff von Philosophie, wenn man nähmlich von allem, was auf und an diesem Wege liegt, abstrahirt, und bloß den Weg als Linie gleichsam auf einer Charte verzeichnet. Daraus ist klar, daß nie eine Vereinigung über einen Begriff der Philosophie zu erwarten ist, so lange nicht alle Denker sich zu Einem und demselben Systeme bekennen; und auch dann würde es noch Streit über Zufälligkeit und Nothwendigkeit einiger Merkmahle geben. Kästner sagt daher ganz richtig, daß nach Einführung des ewigen Friedens alle Menschen Frieden halten werden, die Philosophen allein ausgenommen. Denn es ist unmöglich, daß sie vollkommen übereinstimmend denken, so lange nicht alle Verschiedenheit der Organisation, Erziehung rc., kurz alle Individualität bey ihnen aufhört, das heißt, so lange die menschliche Vernunft nicht stille steht.

Wir legen daher bey gegenwärtiger Untersuchung keinen Begriff von Philosophie zum Grunde, indem die Idee uns sicher leitet. Sie liegt selbst allen Begriffen von Philosophie zum Grunde, und hat allen Philosophen mehr oder minder deutlich vorgeschwebt. —

Vorausgesetzt, daß es ein menschliches Erkenntnißvermögen überhaupt gebe, daß sodann

eine Funktion desselben, die wir Vernunftthätigkeit nennen, darauf ausgehe, die menschlichen Erkenntnisse, so wie sie subjective Einheit haben, auch objectiv zu vereinigen. — Dieß vorausgesetzt (was doch einer kaum läugnen möchte), so ist das Bedürfniß des Philosophirens erwiesen. Denn nach obigem ist das Philosophieren selbst nichts anders, als ein Aufsuchen dieser höchsten Einheit für die menschliche Erkenntniß. Diese höchste Einheit würde dann selbst nicht begriffen werden können, eben weil sie unter keiner andern enthalten ist, sondern selbst alles unter sich enthält. Gedacht aber kann sie doch werden durch ein äußeres Merkmahl, nähmlich als die alles begrenzende Idee. An sie würde sodann die zweyte minder umfassende Einheit sich anschließen, an diese die Dritte, welche durch mehrere Merkmahle bestimmt, das heißt, begreiflicher seyn würden, u. s. f. Auf diese Weise käme das zu Stande, was der Philosoph sucht, und wozu er in beständiger Annäheruug mit der Menschheit überhaupt fortschreitet. Es kann durch irgend ein System etwas als höchste Einheit aufgestellt werden, damit ist aber, wenn auch diese Einheit die wahre seyn sollte, die Philosophie keinesweges für geschlossen zu halten; sondern es ist ins Unendliche eine weiter fortschreitende Einsicht in den Satz: A ist die höchste Einheit, möglich; ja es kann sogar diese Einsicht auf

völlig

völlig neuen Wegen, das heißt, durch neue Systeme, gewonnen und erweitert werden. Daß aber der Erfinder irgend eines Systems die Einheit, die er als die höchste zum Grunde legt, auch für einzig wahr hält, ist völlig consequent; denn es kann nur Eine höchste Einheit geben, und wer diese gefunden zu haben glaubt, der erklärt eben dadurch (es ist ein völlig identischer Satz) alle andere höchste Principien für falsch, oder untergeordnet. Ihm zumuthen, daß er selbst an der Richtigkeit seiner Erkenntniß zweifle, heißt verlangen, daß er nie eine Farbe entscheidend für gelb erklären solle, weil es immer möglich wäre, daß seine Augen von der Gelbsucht afficirt würden. Diese Zumuthung aber wäre absurd. Verlangen kann man indeß von jedem, der Wahrheit gefunden zu haben vorgibt, daß er sie von andern prüfen lasse, und ihre Gegengründe, **wenn sie aus der Sache selbst fließen**, ruhig beantworte. —

Der Mensch tritt in das Daseyn als in eine Nacht, die sich ihm allmählig aufhellet. Ein schwacher Dämmerschein läßt ihn Gestalten gewahr werden, unmittelbares Einwirken erweckt in ihm eine Ahnung von Daseyn. Nach und nach wird die Dämmerung lichter, und die Gestalt und das Fühlbare werden als vereint wahrgenommen, und eine Veränderung der

Gestalten bemerkt. An das Wiederkehrende in der Zeitfolge knüpft sich endlich ein Gefühl des Nothwendigen, und der Moment ist gekommen, wo dem erwachenden Menschen eine Welt wird. Er hat nun viel wahrzunehmen, viel zu verbinden, sich von vielem zu unterscheiden und vieles auf sich zu beziehen. Das Gymnasium seiner Kräfte dehnt sich immer unendlicher aus. Er kann es bald nicht mehr fassen, denn es ist die unendliche Welt.

Hier steht der Mensch eben so unendlich bestimmbar in sich, als unendlich bestimmt die Welt außer ihm ist; und jetzt greift das Schicksal nach der richtenden Wage, und wägt ihm entscheidend sein Loos, Sorgsame Eltern führen ihn in den Kreis des sinnlichen Lebens, und lehren ihn den Zusammenhang des Daseyns außer ihm mit seinem eigenen. Sie weihen ihn zur Sorge dafür, und entwickeln seinen Geist, so weit es diese Sorge bedarf.

Der Jüngling schärft den Blick für das Detail, und für die verschiedene menschliche Thätigkeit, die das Leben erheitert und fristet, und bildet sich zu gleichem Berufe. Oder es regt sich in ihm ein düsterer Sinn, den das eigene Daseyn und die Welt außer ihm drückt. Er fühlt sich in einem Unermeßlichen, das er nirgend zu fassen vermag; er sucht ein Land, das ihn an die Welt knüpft, und findet es nirgend.

Er

Er spähet nach dem Faden, der die Dinge unter einander zusammen reihet, und bemerkt ihn zuweilen, aber bald entschlüpft er ihm wieder, und sein Anfang und Ende bleibt ein marterndes Räthsel. Mit jedem neuen Ringen erliegt er unter der auf ihn stürzenden Welt, deren Geist er noch nicht vernimmt.

Indem so sein Trieb nach Erkenntniß mit der ihm noch fremden Masse von Dingen ringt, entwickelt er sich bestimmt, und immer bestimmter. Er strebt nach einer Idee, aus der sich alles ableiten ließe, und ergreift mit Begierde das, was die Religion seiner Väter oder die gangbar gewordene Metaphysik von dieser Art zu enthalten scheint. Aber bald sind ihm diese Ideen unzulänglich; sie stehen für ihn einzeln im grundlosen Nichts der Gedankenwelt luftig und ohne Zusammenhang mit der wirklichen da. So tritt denn der Geist, der das Universum messen wollte, wieder verzweifelnd in sich selbst zurück. Das Mißlingen dieses Versuchs, sich selbst und das All zu begründen, reißt nun auch alle Bande los, an denen sein Daseyn noch festhing; jede tröstende Ueberzeugung verschwindet; die Welt erscheint als ein Chaos, das Schicksal als ein nächtliches Ungeheuer, und das eigene Daseyn als die Trümmer eines Schiffes auf den Wogen des tosenden Oceans tanzend. Der Geist würde unterliegen in die-

sem zernichtenden Gefühle; er würde den letzten Faden, der ihn an die Sinnenwelt knüpft, muthig abreißen, um entweder sein Daseyn zu fassen, oder nicht mehr zu seyn; wenn nicht eben das, was ihn im Erkennen über alle Grenzen hinaus treibt, auch ein Daseyn verkündete, das, troß aller mißlungenen Versuche im Felde der Erkenntniß, sich selbst durch seine unbegreifliche Nothwendigkeit begründet, und unbeweglich in der Veränderung dasteht.

Si fractus illabatur orbis
Impauidum ferient ruinae

denkt die von solchem Gefühl ergriffene Seele, und beschließt, den ungestümen Trieb zu beherrschen, und von der Zeit die Lösung ihrer Zweifel ruhig zu erwarten. Indeß forscht sie sehnsuchtsvoll in den Schriften der Weisen; wo sie jenes erhabene Gefühl findet, das über das Sinnliche hinaus weiset, da ahnet sie einen ihr verwandten Geist. Den gewinnt sie lieb, und forscht weiter, und ihr Ungestüm mildert sich in der Befriedigung des Triebes. Der Trieb selbst wird verschieden und bestimmt gerichtet auf Wahrheit. So entwickelt sich der Philosoph zu einem Leben, das der Wahrheit geweiht ist. —

Es sind die wichtigsten Resultate des Forschens von jeher im Gange gewesen unter den Menschen, selbst vor dem Nachdenken über sie.

Gott

Gott und Unsterblichkeit sind fast in allen Traditionen der Völker, und eine strafende Gerechtigkeit Gottes, die Freyheit von Seiten der Menschen voraussetzt, so daß auch in diesem Sinne der Satz gilt: Die Wahrheit ist ewig. Nun hat sich aber alle Philosophie von jeher doch nur mit diesen Ideen beschäftigt, näher oder entfernter. Man könnte daher fragen: Ob die Philosophie für die Menschheit im Ganzen zweckmäßig sey, da alle ihre Resultate schon vor ihr subjectiv vorhanden waren, und es ihr bis jetzt noch nicht gelang, sie objectiv gegen alle Zweifel sicher zu stellen, welches ihr auch schwerlich je gelingen möchte? — Die Frage scheint dem ersten Ansehen nach bedenklich; sie zeigt sich aber in ihrer Blöße, so bald wir nur ihre Bedeutung allgemeiner machen. Die Frage heiße so: Ist es zweckmäßig für die Menschheit, daß sie durch ihre Anstrengung in einer ewigen Thätigkeit das zu werden suche, was in ihrem Begriffe ihr als Ziel vorgesteckt ist, aber nie völlig erreicht werden kann, indeß sie ohne ihre Anstrengung und vor aller Thätigkeit schon irgend etwas ist? — Diese Frage wird beantwortet aus dem Begriffe des Menschen, als eines Wesens von unendlicher Anlage und Bewußtseyn derselben. Ist diese allgemeine Frage beantwortet, so ist es auch die obige besondere.

Aus einer solchen Beantwortung dieser Frage würde folgen, daß jeder Mensch darum, weil er Mensch ist, philosophiren könnte und müßte, weil in dem Begriffe seiner Menschheit die Anlage und die Zweckmäßigkeit ihrer Ausbildung enthalten ist, eben so wie überhaupt aus diesem Begriffe folgt, daß jeder ihn ganz darstellen soll. Allein die sinnliche Natur der Individuen erlaubt nur der Gattung, den Begriff zu realisiren, das heißt, sich seiner vollendeten Darstellung zu nähern. **Nur in dem Menschengeschlechte ist Entwickelung aller Anlagen der Menschheit möglich.** Der Einzelne muß einen beträchtlichen Theil seiner Anlagen unentwickelt lassen, um einem kleinern Theile desto höhere Bildung zu geben, und sich dadurch als integrirender Theil an das unendliche Ganze anzuschließen, in so ferne nähmlich die Bildung, die er sich errungen hat, ein Theil der Darstellung des Begriffs der Menschheit überhaupt ist.

Aus diesem Gesichtspuncte betrachtet, verschwindet der Einzelne völlig in dem Ganzen; und wenn man nicht auf die innere Freyheit Rücksicht nimmt, so ist der Einzelne eben so wenig ein für sich bestehendes Wesen als das Blatt an einem Baume. Dem Individuum bleibt hier bloß das Verdienst, gewollt zu haben, und die durch Thätigkeit erhöhte Kraft.

Das

Das Product der Thätigkeit gehört der Gattung an.

Sonach ist es denn zur Darstellung des Begriffs der Menschheit in der Gattung nothwendig, daß einige Individuen das oberste Erkenntnißvermögen in seiner durch Cultur zu erreichenden Größe darstellen. Es folgt ferner daraus, daß dieß nur einige seyn dürfen, und daß die Naturanlage darüber entscheide, wer zu diesen einigen gehören soll oder nicht. Den Beruf zum Philosophen entscheidet, wie jeden besondern Beruf, auch ein besonderer Trieb, von welchem oben die Rede war. Dieser Trieb ist aber (wie jeder Trieb) unmittelbar gerichtet auf sein Object. Nicht auf ein Accidens oder Cohärens desselben; denn der Trieb raisonnirt nicht. Kündigt sich daher der Trieb zur Philosophie als ein Streben nach Ruhm und Ehre, auch wohl nach Unsterblichkeit an; so ist keinen Augenblick zu zweifeln, daß er keinen Beruf zur Philosophie gebe, eben weil er nicht auf Thätigkeit des höhern Erkenntnißvermögens unbedingt und unmittelbar geht. Wer jenen Trieb fühlt, der kann allerdings bestimmt seyn, großes Aufsehen und Geräusch in der Welt zu machen; dieß wird ihn wahrscheinlich gelingen; aber nicht, wenn er die Philosophie als Mittel dazu betrachtet. Für alles gilt ein beliebiger Zweck; aber der menschliche Geist, und das,

 was

was ihm ursprünglich angehört, ist über allen Gebrauch zu beliebigen Zwecken erhaben, und hat seine Nothwendigkeit in sich selbst. Wer die Philosophie als Mittel betrachtet, für den ist sie gar nichts, der kennt sie nicht, denn er sucht in ihr, was in ihr nicht ist.

Was daraus entstehe, wenn sich ehrgeizige Gemüther in die Philosophie werfen, zeigen uns die Schriften einiger unserer neuesten sogenannten Philosophen. Man sieht aus ihren Schriften, wie sehr sie sich über Vermögen anstrengen, in Ermangelung neuer Wahrheiten, die sie nicht aufzufinden vermögen, die plansten und gültigsten Sätze Kants in einer verdrehten Gestalt in das Publicum zu bringen, nur damit sie etwas Neues liefern. Man hält Maimons Schriften fast für unverständlich; ich kann aber versichern, daß sie mir weit verständlicher sind, als die Schriften jener Neologen aus verächtlichem Ehrgeiz. Sie bieten alle Künsteleyen der Logik, alle Vortheile unserer, dem Wortfabriciren so günstigen, Sprache auf, um das Faßliche schwer, das Verständliche unverständlich zu machen. Man weiß, was sie z. B. mit Kants Categorien für Manövres gemacht haben.

Sie müssen aber nothwendig ihres Zwecks verfehlen, da sie aus Ehrgeiz philosophiren. Sie haben zwar ihren Lohn dahin, denn ihre

Größe

Größe ist eine Erscheinung, die nur wenige täuscht und bald verschwindet; aber der echte Freund der Wahrheit bedauert es doch, daß sie den Zugang zur Quelle so manchem erschweren und verleiden, und durch ihre Carricaturen von Begriffen die Wissenschaft in übeln Ruf bringen. Plato erklärt sich einmahl trefflich über sie: "eine kleine Natur vermag nichts großes. — Die großen, eigentlich für die Philosophie geschaffenen Menschen verlassen diese Wissenschaft und erwählen einen Stand, der zwar glänzend aber ihrer unwürdig ist. Da dann auf diese Weise die Philosophie gleichsam verwaiset bleibt und verlassen von ihren Verwandten, so nehmen sich andere ihrer an, die zum Philosophiren durchaus unfähig sind. Diese ziehen ihr Schimpf und Schande zu. Diese Menschen (ανθρωπισκοι) sehen nähmlich, daß dieß Fach leer ist, aber großen Nahmen und Ansehn gibt, und rennen also, wie Verbrecher, die aus dem Gefängnisse in den Tempel flüchten, unsinnig von ihren empirischen Studien zu der Philosophie, ob sie gleich in jenen Kenntnissen oft sehr geschickt sind. Daß die Philosophie, so sehr es ihr auch an tüchtigen Männern fehlt, doch immer den ersten Rang unter den Wissenschaften behauptet, dieß ist es, was diese Menschen reitzt, die sonst von ungebildeter Natur sind, und deren Seele von mechanischen Beschäftigungen niedergedrückt und gelähmt ist. Ich vergleiche sie mit jenem Schmid,

Schmid, der neulich aus dem Gefängnisse entkam. Er war reich, aber klein und kahlköpfig. Er ging aber ins Bad, ließ sich waschen, neu ankleiden und schmücken, wie ein Bräutigam, um die Tochter seines Herrn, der aus Armuth keinen Mann für sie finden konnte, zu heyrathen." — Ist gleich in unsern Tagen die Philosophie so verwaiset nicht; so gibt es doch viele, die, wie der Schmid, sich ihr aufdringen. —

Es ist gezeigt worden, daß das Philosophiren eine Thätigkeit des obersten Erkenntnißvermögens sey, weil der Trieb, durch den sie geweckt wird, Erkenntniß überhaupt zum Gegenstande hat, und zwar in ihrer Vollendung durch eine höchste Einheit. Nach Wahrheit, d. i. nach Uebereinstimmung der Begriffe, strebt der philosophirende Geist, und, wenn diese gefunden ist, nach Anwendbarkeit derselben auf alle Gegenstände. Was subjectiv als nothwendig gedacht wird, soll auch ewiges Gesetz der Objette seyn immer und ohne Ausnahme. Er ringt also nach Erkenntniß und Allgemeingültigkeit derselben, und sein glühendster Wunsch ist, daß alles außer ihm erkennbar, das heißt, übereinstimmend nach einer Regel sey. Durch dieses Streben kündigt sich die Vernunft an, und dieß ist der Character aller ihrer Aeußerungen. Sie würde, wenn sie selbst Ursache des Ganzen wäre, diesen Forderungen ohne Zweifel

Genüge

Genüge geleistet haben, das durch sie Hervorgebrachte würde Ein harmonisches Ganzes seyn, denn sonst wäre es ja nicht ein Werk der Vernunft. Setzt nun, daß sie zwar nicht Causalität habe, das schon bestehende Ganze neu hervorzubringen, aber doch irgend einen Theil desselben zu modificiren; so wird sie sich nothwendig diesen Theil als das Glied eines nach ihren Gesetzen bestehenden Ganzen denken, und so modificiren, daß er zu einem solchen Ganzen zusammenstimmt; d. h. sie wird an der Darstellung ihrer Idee von einer nach Vernunftgesetzen zusammenhängenden Welt in dem Theile derselben, auf den ihre Caussalität eingeschränkt ist, hinarbeiten. — Dieß angewandt, so folgt daraus: daß, weil Philosophie nur durch Vernunftthätigkeit möglich ist, die Vernunft in dem Philosophen zu einem hohen Grade von Wirksamkeit erhöhet seyn, und dieser daher ein Mensch von entschiedener moralischer Größe seyn müsse, wenn er in der That Philosoph ist.

Mancher Leser wird hier über die gute Meinung, die ich gleichsam a priori von den Philosophen hege, mitleidig lächeln, als über den Irrthum eines Schwärmers, der die Menschen nicht kennt, und nach seinen gutherzigen Träumen über sie urtheilt, und durch solche Urtheile sich gegen die täglichen Erfahrungen verblendet; — es wird ihn verdrießen, daß ich irgend

Men-

Menschen, zu denen er etwa nicht gehört, einen vorzüglichen Grad menschlicher Größe zuschreibe; — man verzeiht solche anmaßende Behauptungen höchstens einem großen Geiste, der schon Jahrhunderte lang nicht mehr auf Erden wandelt, wie Plato, und läßt es diesem unter seinen Schwärmereyen mit hingehen; — aber ein Zeitgenosse versündigt sich an seiner Mitwelt, wenn er solche Wahrheiten zu Tage fördert. Plato hat nicht nur einmahl dasselbe gesagt; aber er ist dem Neide in eine bessere Welt entflohen. Das Piedestal von Jahrhunderten, auf welchem die Bildsäule seines Ruhms steht, und die berühmte Sprache, in der er schrieb, haben ihn selbst bey denen in einige Achtung gesetzt, die für seine Größe gar keinen Sinn haben; und es ahnet diesen vielleicht dunkel, daß Platonische Schwärmerey doch wohl nicht die Sache jedes gemeinen Kopfes seyn möchte.

Es ist aber, alles trivialen Spottes ungeachtet, gewiß, daß nur ein Mensch von entschiedener moralischer Größe Philosoph seyn kann, und also umgekehrt auch jeder Philosoph ein solcher seyn muß. Daß man diesen Satz nicht einleuchtend findet, hat seinen Grund theils darin, daß selbst schon eine nicht gemeine Seele erfordert wird, um die Vorzüge anderer neidlos anzuerkennen; daher die meisten aus

eigener

eigener Kleinheit sich gegen diese Behauptung sträuben; — theils gründet sich das Sträuben gegen unsern Satz auf einen sehr verbreiteten Irrthum, nach welchem theoretische und practische Vernunft verschiedene Seelenvermögen seyn sollen. Es sey, meint man, eine große Kluft zwischen ihnen befestigt, daher könne ein großer und consequenter Denker im Handeln sehr inconsequent seyn; denn da habe er es nicht mehr mit bloßen Ideen zu thun, da sey er auch sinnlicher Mensch, und finde Widerstand. Vom Wissen sey noch ein gewaltiger Schritt zum Thun; und was dergleichen Weidsprüche der Selbstsucht und Trägheit mehr sind.

Was die Einwürfe betrifft, die man gegen die Einheit der theoretischen und practischen Vernunft vorbringt, so glaube ich dieselben oben schon beantwortet zu haben. Denn, wenn es einen Vernunfttrieb, das heißt, einen Trieb nach Erkenntniß und vollendeter Allgemeinheit derselben im Menschen gibt, so muß dieser Trieb nothwendig auch darauf gehen, wenn er je Caussalität in der Sinnenwelt hätte, sie so zu modificiren, daß sein Product unter ein allgemeines Gesetz subsumirt werden, das heißt, ein Gegenstand für die Vernunfterkenntniß werden könnte. Der Trieb, der nach Vernunfterkenntniß strebt, strebt eo ipso auch Gegenstände dieser Erkenntniß darzustellen. Eins ist in

in dem andern enthalten; denn die Natur ist völlig consequent, und will, wenn sie den Zweck (Erkenntniß) will, immer auch die Mittel (Darstellung erkennbarer Gegenstände). Darum ist theoretische und practische Vernunft Eins und unzertrennbar, und wo die eine wirkt, muß auch die andere wirken. Ferner folgt aus Begriffen, und wird durch die Erfahrung bestätigt, daß jeder Trieb, der ausschließend oder doch vorzüglich entwickelt und gebildet wird, durch das ganze Leben der Menschen herrschend bleibt, und über den Character des Menschen entscheidet. Mit welchem Grunde will man nun das, was von allen Trieben, als solchen, gilt, von dem Vernunfttriebe läugnen?

Wahr ist es, daß die Vernunft in der Bestimmung des Willens Schwierigkeiten findet, denen sie zuweilen unterliegt; und es muß zugegeben werden, das auch der Philosoph ihnen unterliegen kann, so wie er auch irret, oder den Schwierigkeiten der theoretischen Vernunftthätigkeit unterliegt. Allein die erkennende Vernunft hat mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen, wie die willenbestimmende. Dieser Satz, den man fast allgemein zu ignoriren scheint, erhellet schon daraus, daß die erkennende und die willenbestimmende Vernunft Ein und dasselbe Vermögen ist. Er wird aber noch einleuchtender, wenn man sieht, daß die Vernunft

nunft in beiden Rücksichten **denselben** Gegenstand behandelt. Die sogenannte theoretische Vernunft beruht auf der practischen; denn das **Erkennen** ist Werk eines freyen Entschlusses. **Anschauen** heißt noch nicht **Erkennen**; aber das, was die discursive Thätigkeit des Verstandes aus der Anschauung bildet, das ist **Erkenntniß**, und muß erst gesucht werden. Man muß sich mehr oder minder anstrengen, um den Objecten **Begriffe** abzugewinnen. Ist nun die Thätigkeit des Verstandes schon ein Werk der Freyheit, so ist es um so mehr die Thätigkeit der Vernunft in der Reflexion auf die Thätigkeit des Verstandes, und überhaupt: **alle Erkenntniß ist nur durch Freyheit möglich.**

Es scheinen einige, wenn ich anders ihre Aeußerungen recht verstehe, der erkennenden Geistesthätigkeit die Spontaneität absprechen, und die Erkenntniß eben so wohl für ein Product der Natur ausgeben zu wollen, als die Vorstellung. Wenn sie dieß wirklich so meinen, so behaupten sie damit, vielleicht ohne es zu wissen, den härtesten Materialismus, und verwerfen alle innere Freyheit. Die Thätigkeit des Geistes im Erkennen ist seine erste, unmittelbare und primitive. Hat einmahl das Anschauungsvermögen Stoff geliefert, so verarbeitet ihn der Verstand ohne weitere Vermittelung in sich

selbst, und die Vernunft erhebt das Product des Verstandes ebenfalls unmittelbar in sich selbst zur Allgemeinheit; soll aber nach dieser erworbenen Allgemeinheit gehandelt werden, soll der Wille die Sinnlichkeit nach Gesetzen bestimmen, so muß der Geist aus sich hinaustreten, um dem, was außer ihm ist, seine eigene primitive (und als solche erkannte) Form mitzutheilen. Er kann aber das letztere nicht aus Freyheit thun, wenn in der ersteren Handlung keine Spontaneität war. War er nicht frey, da er sein Gesetz im Stoffe aufsuchte, so ist es auch nur Maschinerie, wenn er es demselben mitzutheilen versucht, oder vielmehr es kann von Versuch und Streben eigentlich nicht die Rede seyn. Was eine physische Kraft wahrnahm, bildet die andere.

Moralisch handeln heißt, der Sinnlichkeit, auf die wir Caussalität haben, die Form eines sinnenfreyen Wesens ertheilen. Diese Form wird dadurch erkannt, daß wir uns selbst von den Einschränkungen der Endlichkeit abstrahirt (in der Idee von Gott) denken. Diese Form ist so nach unsere Form, und wenn man der Allgemeinheit vor der Einschränkung eine Präexistenz zuschreiben will (welches geschieht, wenn man die Einschränkung als etwas Wirkliches, d. i. Geschehenes, betrachtet); so ist diese Form unsere primitive Form. Wie soll sie aber als die

unsere

unsere erkannt werden, wenn sie sich nicht selbst erkennt? Wie soll sie überhaupt von ihrem Gegentheile unterschieden werden, wenn sie sich nicht selbst unterscheidet (als unterschieden erkennt)? — Wie soll überhaupt Freyheit des Willens möglich seyn, wenn nicht das wollende auch das höchste erkennende Vermögen ist? — Mithin ist ohne Spontaneität der Erkenntniß gar keine practische Vernunft möglich. Wer die erstere läugnet, hebt die letztere mit auf, und mag die Widerlegung seiner Träume (denn das sind doch seine Erkenntnisse, wenn sie nicht aus der Freyheit hervorgehen) in einer Argumentation gegen den Materialismus suchen. —

Aber wir scheinen auf der vorigen Seite die theoretische von der practischen Vernunft genau unterschieden, folglich der obigen Behauptung, daß beide Eins seyen, widersprochen zu haben. Hierauf wird geantwortet: Beide sind Ein Vermögen, das Erkenntnißvermögen der Allgemeinheit, und gehen auf ein und dasselbe Object, die Vorstellungen, oder, wenn man will, die Welt; sie bedienen sich aber verschiedener Mittelvermögen, indem weder die theoretische noch die practische Vernunft unmittelbar auf die Objecte geht. Bloß durch die verschiedene Function dieser Mittelvermögen wird die theoretische von der practischen Vernunft unterschieden. Wenn nähmlich die Vernunft den

Verstand zur Thätigkeit bestimmt, oder sich mit seinen Producten in sich selbst beschäftigt, so heißt sie die **theoretische** Vernunft; bestimmt sie aber das Begehrungsvermögen, so heißt sie die **practische**. Durch den Verstand wie durch das Begehrungsvermögen bestimmt sie **mittelbar** Objecte. Theoretische und practische Vernunft sind demnach verschieden, wenn man auf die verschiedenen Mittelvermögen Rücksicht nimmt, durch welche Ein und dasselbe Vermögen sich auf Objecte bezieht.

*) Die erkennende Vernunft, wurde oben behauptet, hat mit **denselben** Schwierigkeiten zu kämpfen, wie die willenbestimmende. Das Paradoxon wird ebenfalls einleuchten, wenn man nur darauf Rücksicht nehmen will, wie viele äußere Rücksichten und Wünsche der Freund der Wahrheit, der sich bloß ihrem Forschen widmet, aufopfern muß; wie er selbst sein höchstes, seine Gemüthsruhe aufs Spiel setzt, ungewiß, ob er sie nicht auf immer verlieren werde.

*) Wen das, was ich hier über die Einheit der theoretischen und practischen Vernunft gesagt habe, nicht befriedigt, der lese Maimons neueste vortreffliche Schrift: Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist, oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen, 1797. 8. Es ist kein gutes Zeichen unserer Zeit, daß die Schriften dieses scharfsinnigen Denkers so wenig gelesen, und so schief beurtheilt werden. Wer sie für unverständlich hält, möchte schwerlich beweisen können, daß er Kant verstanden habe.

werde. Wer aus Erfahrung die Selbstverläugnung kennt, die der Entschluß: vitam impendere vero, kostet, der wird wissen, daß eben die Stärke der Seele dazu gehört, als zu dem Entschlusse eines Herkules am Scheidewege. Es gibt ferner, auch wenn der Entschluß schon gefaßt ist, doch noch Reitze genug, die von dem einmahl betretenen Wege ablocken; es gibt Freuden genug, die zum Genusse einladen, und denen man nur dadurch zu entsagen im Stande ist, daß man die zum Forschen der Wahrheit erforderliche Stimmung der Seele als erhaben denkt, und von unvergleichlichem Werthe für den unsterblichen Geist; da hingegen die Genüsse entgegengesetzter Art den Geist herabziehen zum Niedrigen und Verächtlichen, und seine Schwungkraft lähmen. Ferner: so wie sich der Ausführung guter Absichten oft Hindernisse in den Weg stellen, die das wohlwollende Herz kränken, so wird der Denker auch oft durch die Beschaffenheit seines Gegenstandes oder durch die allgemeinen und individuellen Einschränkungen der Mehrheit in seinem Gange gehemmt, und es bleibt ihm kein anderer Trost, als: tu ne cede malis, sed contra audentior ito; derselbe Trost, den auch der Rechtschaffene aus der Tiefe seiner Seele schöpft, wenn sein Wille von außen gehemmt wird. Der Forscher, als solcher, und der Freund der Tugend, als bloß handelnder Mensch betrachtet,

 stehen

stehen beide unter denselben subjectiven Einschränkungen, und haben beide zum Objecte — die Welt. Der Eine strebt, sie so zu erkennen, wie sie der Andere einem kleinen Theile nach zu modificiren sucht; beide suchen in ihr das Gesetz, jener, zu finden, dieser, hineinzulegen; und wie sich der Stoff gegen das zweyte Beginnen sträubt, so sträubt er sich auch gegen das erste. — Also die Thätigkeit der Vernunft ist im Erkennen dieselbe, wie im Handeln, geht aus demselben Subjecte auf dasselbe Object, und hat darum ganz mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen. Der Unterschied des Wollens und des Erkennens ist also bloß in der Beziehung der Vernunft auf verschiedene untergeordnete Vermögen gegründet, wornach der Wille selbst zu realisiren strebt, was das Erkenntnißvermögen seinen Gesetzen gemäß erkennt. In beyden Rücksichten will die Vernunft ihre Gesetze realisirt sehen; Gesetzmäßigkeit soll entweder seyn oder werden. Daraus folgt denn: daß, wo die Vernunft in der Einen Rücksicht in hohem Grade wirksam ist, sie es nothwendig auch in der andern seyn müsse; — wo sie nach Erkenntniß strebt, da strebt sie immer auch nach Gegenständen derselben; mit Einem Worte: in dem Philosophen ist mit einem vorzüglichen Denkvermögen immer auch ein großer moralischer Character vereiniget. —

Aber

Aber sollte denn die alte Klage über den Mangel eines edlen Characters bey sonst vorzüglichen Köpfen so ganz ungegründet seyn? Kann man nicht Beyspiele von großen Männern aufweisen, die den Ruhm ihrer Gelehrsamkeit durch den Nachruf eines kleinen Characters schändeten? oder sollen hier diese Beyspiele, wie Gespenstergeschichten behandelt, und vor aller Untersuchuug gerade zu abgeläugnet werden? oder, wenn man darthun könnte, daß es solche Menschen gibt, und gegeben hat, wie stimmen diese Erfahrungen mit dem obigen Satze zusammen? — Soll er etwa nur a priori gewiß seyn, die Erfahrung mag auch noch so laut gegen ihn zeugen? —

Gewiß hat mancher Leser mit heißer Ungeduld gewartet, ob ich nicht diese Einwürfe selbst vorbringen werde. Hätte ich sie nicht selbst berührt, so würde dieser Leser alles, was ich bisher erwiesen zu haben glaube, durch diese Einwürfe für widerlegt halten, ohne auch nur im geringsten ihre dringende Kraft gegen meine Argumentation zu prüfen. Ich will also dieß Geschäfte selbst übernehmen, wenn es mir auch nur wenige Dank wissen sollten.

Unsere ganze bisher geführte Argumentation gründet sich darauf, daß die Thätigkeit des Geistes im Philosophiren eine Thätigkeit des höchsten Erkenntnißvermögens sey, welches

auch zugleich das willenbestimmende Vermögen ist. Daraus folgt genau soviel: daß mit einem Triebe nach Erkenntniß, der Vernunfttrieb ist, nothwendig auch der moralische Trieb zugleich wirksam seyn müsse. Will man aber diese Folgerung auf jedes Streben nach Erkenntniß, und auf jeden durch Erkenntniß bereicherten Geist ausdehnen, so hat man die Prämisse verändert, und die Conclusion kann nicht mehr dieselbe seyn. Wenn es eine Erkenntniß gibt, die nicht Resultat der Thätigkeit der Vernunft ist, so ist auch mit derselben **nicht nothwendig** ein edler Character verbunden, weil jene Erkenntniß nicht aus derselben Quelle fließt, aus welcher der moralische Character sich ableitet. Daß er **zufällig** damit verbunden seyn könne, wird niemand läugnen; es ist hier nur die Rede davon, daß es eine Geistesthätigkeit gebe, mit der er **nothwendig** verbunden ist. — Jene Einwürfe wären also beantwortet. Es wäre begreiflich, wie man die Manövres der Logik und der Mathematik zum Bewundern fertig ausüben, und doch dabey ein Mann von niedrigem Character seyn könnte. Gilt dieß von dem Logiker und Mathematiker, die doch durch die Geistesthätigkeit, welche ihre Wissenschaften fordern, zunächst an die Philosophie grenzen; — so gilt es um so mehr von den sogenannten empirischen Wissenschaften, als welche noch weiter von der Philosophie entfernt sind. —

Aus

Aus dem bisher Gesagten folgt nun für die Zweckmäßigkeit des Studiums der Philosophie so viel: daß sie selbst Zweck sey, und außer sich keinen Zweck zu suchen habe. Sie ist die höchst mögliche Cultur des obern Erkenntnißvermögens, und der einzelne, in dem sie vorhanden ist, realisirt in so ferne einen Theil des Begriffes der Menschen. Er tritt, sobald er im Besitz ist, seinen Erwerb an das Geschlecht ab, dessen Mitglied er ist, und behält für sich nichts, als die durch die bisherige Thätigkeit erhöhete Kraft und Möglichkeit zu weiterem Erwerbe. Was er ist, geht in die Menschheit über, weil nur durch das ganze Geschlecht der Begriff dargestellt wird. Er hat in sich die Darstellung eines Theiles desselben zur möglichsten Vollkommenheit gebracht, und der Theil schließt sich nothwendig an das Ganze an, zu dem er gehört, das heißt, an die Summe aller erworbenen menschlichen Vollkommenheiten. Wer etwas ist, ist es für das Ganze; dem Individuum bleibt nur das Verdienst, gewollt zu haben.

Aus dem angegebenen Gesichtspuncte ist es sehr leicht, den Werth der verschiedenen menschlichen Thätigkeit genau zu bestimmen, und jeder Wissenschaft ihren bestimmten Rang anzuweisen. Allein ich will hier dem denkenden Leser nicht vorgreifen. Nur sey es mir noch erlaubt, zu bemerken, daß die Frage: ob das Menschenge-

schlecht, so weit unsere Geschichte reicht, sich verbessert habe? allein aus diesem Gesichtspuncte richtig beantwortet und gefaßt werden könne. Sie muß demnach so ausgedruckt werden: sind die verschiedenen Anlagen des Menschengeschlechts seit 6000 Jahren weiter entwickelt worden? — Es kann nicht schwer seyn zu zeigen, daß durch das gegenwärtige Menschengeschlecht der Begriff der Menschheit vollständiger dargestellt werde, als durch die Familie der Patriarchen, und dann findet man auch die Antwort auf die unnütze und engherzige Frage: ob des Guten in der Welt mehr geworden sey, oder des Bösen? —

Also: die Philosophie ist zweckmäßig und nothwendig, in so ferne die Entwickelung der Anlagen der Menschheit oder die Darstellung des Begriffs der Menschheit überhaupt nothwendig ist. Was für die einzelnen gewonnen werde, die wirklich philosophiren, ergibt sich aus dem obigen zur Gnüge. Es bleibt also die Frage: ist es für andere, die nicht selbst philosophiren, zweckmäßig, sich mit den Resultaten der Philosophie bekannt zu machen? — Diese Frage beantwortet sich kurz damit, daß die Resultate der Philosophie die höchsten Wahrheiten über menschliche Natur und die Welt enthalten; daß aus dem Begriffe beyder hervorgeht, was der Mensch seyn kann und seyn soll; daß daher diese Wahrheiten, sey es durch das Vehikel der

Religion, oder als das, was sie sind, allgemein bekannt werden müssen, und das darauf zu sehen sey, daß sie auch allgemein anerkannt werden. —

Wir stehen nun am Schlusse unserer Abhandlung bey der besondern Frage: ob das Studium der alten Philosophie zweckmäßig sey?

Jede menschliche Anlage kann nur von außen geweckt und entwickelt werden durch die Einwirkung derselben schon gebildeten Kraft in einem andern Subjecte. Der philosophische Jüngling wird sich daher nur durch das Studium philosophischer Schriften entwickeln. Daß hierzu diejenigen alten oder neuen am zweckmäßigsten seyen, die am meisten philosophischen Geist enthalten, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Daß man aber nicht alle Systeme alter und neuer Zeit zu durchforschen brauche, um sich zu überzeugen, daß man in irgend einem bestimmten Systeme Wahrheit gefunden habe, oder um zur Vollständigkeit seiner Ueberzeugung zu gelangen, müssen wir hier erwähnen, weil es einen Polyhistors Geist gibt, der es dem philosophischen Denker zum Verbrechen macht, daß er nicht mehr die Geschichte seiner Wissenschaft als die Wissenschaft selbst kennt. Jedes neue System dauert geraume Zeit, so daß es von allen Seiten geprüft werden kann und geprüft wird, ehe es einem neuen Platz macht; und wenn das neue für wahr gehalten wird, so erklärt man

da-

dadurch das alte für entbehrlich. Auch brauchte es nicht aus dem altem erklärt zu werden, wenn es ein System ist; jedes System erklärt sich selbst, und der Schöpfer hat uns keine Ruinen eines veralteten Weltsystems zurückgelassen, dessen Neuton zur Erklärung des Neuen sich hätte bedienen können. —

Seitdem die Wissenschaften zu einiger Vollkommenheit gediehen sind, hat sich bey mehreren noch ein besonderer Theil gebildet, den man **Geschichte der Wissenschaft** nennt, und der gewöhnlich, obwohl verkehrter Weise, in Lehrbüchern vorausgeschickt zu werden pflegt. So hat man auch angefangen, auf eine Geschichte der Philosophie zu denken, nur konnte man, was zu verwundern ist, über einen Begriff dieser Geschichte nicht einig werden.

Jede Wissenschaft (subjectiv betrachtet) ist eine bestimmte Art von Geistesthätigkeit, die darauf ausgeht, irgend einen Theil der menschlichen Erkenntniß als Ganzes vollendet darzustellen. Das zu erreichende Ziel schwebt in der Idee vor, und die Summe der gefundenen Resultate macht die Wissenschaft objectiv aus, und gibt den Begriff. Geschichte einer Wissenschaft kann demnach nichts anderes seyn, als eine Beantwortung der Frage: wie ist zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Männern der Begriff dieser Wissenschaft gedacht

worden? — Es versteht sich, daß der Geschichtschreiber einen bestimmten Begriff der Wissenschaft zur Beurtheilung zum Grunde legen muß, damit ein Gesichtspunct für das Ganze gewonnen werde. Daraus folgt denn, daß von einem Schüler Kants eine ganz andere Geschichte der Philosophie zu erwarten ist, als von einem Anhänger der Wolfischen Schule; weil beyde von ganz verschiedenen Begriffen ausgehen. — Daß in dieser Rücksicht das Studium der alten Philosophie unentbehrlich sey, fällt in die Augen, wie auch, daß die Geschichte der Philosophen, ihrer Schriften und Schicksale in einer Geschichte der Philosophie bloß Nebensache sey. Nur die treue Darstellung der verschiedenen Modificationen des Begriffs der Wissenschaft macht die Geschichte der Wissenschaft aus. Daß man die Wissenschaft selbst inne haben müsse, wenn man ihre Geschichte schreiben will, ist aus dem obigen klar.

II.

Man pflegt insgemein zu sprechen. Das ist, war, oder wird seyn; so ist es, so war es, u. s. w. S. 189. Hierin hat man aber Unrecht, denn es ist überhaupt nichts von allem, was wahrgenommen wird, und wenn überhaupt nichts ist, so ist auch kein Bestimmtes, kein Etwas.

Das,

Das, was unsere Sinne als Object vorstellen, ist eine ewige Veränderung (γενεσις). Keinen Augenblick ist es dasselbe S. 28 flg., und kann daher auch in keinem Prädicate festgehalten werden, auch nicht in dem des Seyns, eben weil es nie dasselbe ist, also gar nicht **ist**, sondern nur **wird**. Alles ist eine Genesis.

Es ist eine Beziehung zwischen uns und dieser Genesis vermittelst der Sinne. S. 106 flg. Die Genesis bewegt sich (φερεται), und wenn ihre Bewegung (φορα) einen Sinn trifft, so empfindet dieser, oder wird bewegt (κινειται), afficirt. Die Genesis ist thätig (ποιουν), der Sinn leidend (πασχον). S. 166. Erstere ist aber durchaus nichts, als ein Thätiges, ein Wirkendes auf unsere leidende Sinnlichkeit. Daraus folgt, daß das Totum der Genesis nichts anderes seyn kann, als die Summe dessen, was durch Empfindung vorgestellt wird. Denn da das Thätige nur dann thätig ist, wenn es auf ein Leidendes wirkt, und Thätigkeit das Einzige (allgemeine) Merkmahl ist, wodurch es bestimmt wird, so ist es nicht bestimmt, wenn es nicht thätig ist, das heißt, es ist überhaupt nichts, als was durch Empfindung (αισθησις) vorgestellt wird (δοξαζεται).

Das empfindende Wesen (το αισθανομενον), das afficirt wird (κινειται), wird jedesmahl auf eine bestimmte Weise afficirt; daraus ent-

entsteht Vorstellung von einem Objecte (δοξα), in welche jedesmahl ein Analogon der Beschaffenheit der Empfindung als objectives Merkmahl übergetragen wird. S. 48 flg. Das Object wird also durch ein Merkmahl (ϛοιχειον) vorgestellt, durch eine Function des Vorstellungsvermögens (δοξα). Es wird empfunden, und das Empfundene auf ein Object, als auf einen Theil iener Genesis, übergetragen. [*) Es wird in der Vorstellung nicht geurtheilt; sie ist blind. Das empfundene Merkmahl ist das Object selbst und wird nur in unserem Ausdrucke von ihm unterschieden, nach der gewöhnlichen Täuschung, das Wahrgenommene als **an etwas** wahrgenommen zu denken].

In diesem Sinne also gibt es Objecte und Merkmahle in ihnen. Aber das Merkmahl als Prädicat gedacht, hat hier keine Sphäre, wie in einem Begriffe. Es ist hier nichts subsumirt worden, wodurch sich eben die Vorstellung vom Begriffe unterscheidet. Was wahrgenommen wird, ist zwar auch ein Mannigfaltiges, aber ein Gleichartiges (z. B. in den Vorstellungen von roth, weiß 2c).

S. 83. 84. Empfindung und Vorstellung sind die ersten Vorbereitungen zur Erkenntniß; selbst

*) Dieß sagt Plato zwar nicht selbst; es folgt aber aus dem, was er sagt.

selbst ab r Erkenntniß sind sie nicht. Sie sind daher verwandter Natur, veränderlich, ungewiß.

Es ist aber die Vorstellung entweder durch das Object selbst in der Empfindung, oder durch ein Bild des Objects entstanden. S. 59. Dergleichen Bilder (εικονες) sind entweder natürliche, im Wasser oder einer andern glatten Fläche, oder künstliche, durch Mahlerey, Bildhauerkunst ꝛc. Durch solche Bilder wird eine mittelbare Vorstellung von Objecten bewirkt, die wir εικασια nennen wollen. Die unmittelbare Erfahrung heiße πιςις. Beide, die εικασια und die πιςις, stehen unter dem höchsten Begriffe: δοξα. S. 36.

Die Seele, die vermittelst des Körpers empfindet und wahrnimmt, trägt, wie wir schon gesagt haben, ein Analogon der Beschaffenheit ihrer Empfindung in das Object als Merkmahl über. Wenn sie dieß nun thut, ohne daß in der vom Objecte bewirkten Empfindung ein Analogon diesem Merkmahle wirklich entspricht, der eignet dem Objecte ein Merkmahl zu, das nicht ihm, sondern einem andern zukommt, und irrt: ψευδη δοξαζει. Der Irrthum (ψευδης δοξα) ist also eine Verwechselung der Merkmahle verschiedener Objecte. Durch folgendes Beyspiel wird dieß deutlicher werden. S. 66. Setzen wir: es sey in der

Seele

Seele eine Wachstafel (κηρινον εκμαγειον) *) in welche jedes Object ein ihm entsprechendes Zeichen eindrückt, Die Seele läßt nun ihren Blick auf dieser Tafel herumlaufen, und bezieht dieses Zeichen auf dieses Object, jenes auf ein anderes &c. Irrt sie in dieser Beziehung der Vorstellungen auf Objecte (eigentlich der Merkmahle auf Wahrnehmungen); so entsteht eine falsche Vorstellung. Durch das gegebene Beyspiel läßt sich auch die verschiedene Fähigkeit der Menschen erklären. Denn der Eine hat eine reine und weiche Wachstafel in seiner Seele, in der sich alles abdruckt, aber, weil das Wachs weich ist, auch leicht verschwindet &c. Man kann die Sache auch noch durch folgendes Beyspiel deutlich machen; die Seele sey ein Vogelhaus, in welchem die Vorstellungen wie Vögel herumflattern. Sobald sich nun ein Object bey uns meldet, so hascht die Seele eine dieser Vorstellungen, und verknüpft sie mit dem Objecte. Hascht sie nun eine Vorstellung, die dem Objecte nicht entspricht; so irret sie. Man kann sich die Sache auch so vorstellen; daß die Gegenstände vermittelst eines Vermögens unserer Seele (der reproductiven Einbildungskraft) ihr Bild

*) Man denke ja nicht im Ernste an eine solche tabula rasa der Seele. Plato deutet damit bloß die Receptivität, die Möglichkeit bestimmt zu werden, an.

Bild gleichsam in unsere Seele mahlen oder schreiben. Wenn nun die Einbildungskraft (μνημη) dieses Schreiben oder Mahlen richtig vermittelt, so entstehen richtige Vorstellungen.

Wenn die Vorstellungen von der μνημη nicht festgehalten werden, so bleiben sie nicht lange in der Seele. (Beydes, reproductive Einbildungskraft, die das Angeschauete festhält, und Gedächtniß, welches das, was bey der Anschauung gedacht worden ist, aufbewahrt, nennt Plato μνημη) (S. 154.).

In der Vorstellung werden die Eindrücke auf das Object bezogen. Es geschieht aber häufig, daß von dieser Beziehung abstrahirt wird, und die Eindrücke bloß auf den Zustand des Subjects bezogen werden. Im letzteren Falle sind die Eindrücke **Empfindungen** (αισθησεις) im strengen Sinne. S. 48. Sie mindern oder mehren entweder die Uebereinstimmung im Zustande des Subjectes, und erzeugen dadurch Unlust oder Lust (ἡδονη και λυπη). S. 92. 93. Ihr Wesen besteht in einer intensiven Größe (σφοδρα και ηρεμα), so daß sie entweder nach ihren Graden in einem den übrigen Functionen des empfindenden Wesens nachtheiligen oder beförderlichen Verhältnisse stehen. Sie sind immer im Wachsen oder im Abnehmen. Empfindungen, die an sich der Uebereinstimmung des Zustandes im Subjecte nicht ent-

entgegen sind, sondern sie vielmehr befördern, werden von der Seele vorgestellt als angenehm. Sie erfüllen eine **Leerheit** in unserem Wesen und es ist daher in der Seele ein Streben nach ihnen. Die Empfindung dieser **Leerheit** ist **unangenehm**, und wird vermieden; oder wenn sie gefühlt wird, so strebt die Seele nach **Erfüllung**, um dieses marternden Gefühls los zu werden. Dieses Streben nach Erfüllung der Leerheit, also nach angenehmen Empfindungen, heißt *επιθυμητικον*, und seine einzelnen Aeußerungen in Rücksicht auf die Verschiedenheit der Mittel zur Befriedigung *επιθυμιαι*.

Von den angenehmen Empfindungen, welche die Befriedigung der Begierden begleiten, sind einige bloß körperlich, sie entstehen und erlöschen wieder im Körper; andere gehen auch in die Seele über, so daß sie an den Vergnügen Theil nimmt. Noch andere sind reingeistig.

Die Vorstellung ist verwandter Natur mit ihrem Objecte, unsicher und veränderlich. Sie kann daher keineswegs **Erkenntniß** (*επιςημη*) genannt werden, als welche etwas Bleibendes und Sicheres seyn müßte (*μονιμον και βεβαιον*). S. 60. 61. Die Vorstellung ist etwas subjectives, das auch nur Subjective Haltbarkeit hat, und darum verändert werden kann,

je nachdem es der Seele besser dünkt. Es dünkt der Seele heißt, sie stellt sich vor. Darum kann die Vorstellung geändert werden, wenn man macht, daß es der Seele anders dünkt, welches durch Ueberredung geschehen kann; die **Erkenntniß** aber wird durch keine Ueberredung wankend gemacht (αμεταχινητος πειθῳ).

Wie ist nun Erkenntniß möglich? was ist Erkenntniß? (S. 72 flg.).

Vorstellung bezieht sich auf das, was erscheint (τα γιγνομενα και απολλυμενα, το ον και μη ον) und ist eben darum nicht Erkenntniß. Diese muß sich auf das, was **ist** (το οντως ον), beziehen, wenn sie den nothwendigen Character der Erkenntniß das Bleibende und Beharrliche (Allgemeingültige) haben soll. Wenn demnach in einer Vorstellung das bloß Individuelle abgesondert würde, was nur **in diesem Subjecte, zu dieser Zeit** angetroffen wird, und nicht von **allen** Subjecten zu **aller Zeit** gilt; so bliebe etwas übrig, was **immer dasselbe** wäre. Auf solche Weise würde das, was ist, **gedacht**, in dem Mannigfaltigen (απειρα) eine Form (περας) erkannt, welche dem Dinge ein wahres Seyn ertheilt (γενεσις εις ουσιαν των μετα περατος απειργασμενων μετρων) (S. 29.); vorher wurde nur das **Erscheinende** vorgestellt. Nicht allein

allein die Zergliederung einer Vorstellung in ihre Merkmahle, und die vollständige Aufzählung derselben (δια ςοιχειων διεξοδος), sondern die Absonderung der zufälligen Merkmahle und Beybehaltung der nothwendigen, gibt **Erkenntniß**. Die nothwendigen Merkmahle zusammen in einer Einheit gedacht, sind Erkenntniß irgend eines Bestimmten, das wirklich ist. Durch sie wird das Beharrliche, Wirkliche und nicht erscheinende Wesen der Dinge (S. 60 flg.) (ουσια ασωματος, αμεριςος, αειδης) erkannt. Das Vermögen, die nothwendigen Merkmahle von den zufälligen abgesondert in Eins zu fassen, nennen wir Verstand (διανοια) S. 36. und sein Schweben auf den Vorstellungen in der Absicht sie zu Erkenntnissen zu erheben, heißt Reflexion des Verstandes (διανοιας λογισμος). Es gibt ganze Wissenschaften, in denen der Verstand auf solche Weise thätig ist, in dem, was erscheint, das, was ist, zu suchen. Erfahrungen werden hierbey allerdings wenigstens als Beyspiele gebraucht, als Stufen, um zum Unbedingten und Höchsten aufzusteigen.

Noch ist aber ein Vermögen in der Seele, ohne Hülfe der Erfahrung und ohne Einfluß des Körpers, das, was an sich und beharrlich ist, zu erkennen. Sie erkennt es durch reine Begriffe (δι' ειδων τα οντα σκοπει) (S. 58.), die sich vor aller Erfahrung zur Beurtheilung

derselben in ihr vorfinden. Das, was an sich schön, gut, groß u. s. w. ist, erkennt die Seele nur, wenn sie in sich selbst gekehrt, durch reine ihr angebohrene Begriffe und freye Verbindung derselben das, was **an sich** ist, anschauet. Das Vermögen dieser in sich selbst gekehrten Thätigkeit heißt νους, und ist die erhabenste Kraft der Menschenseele, durch die sie mit den unsterblichen Göttern verwandt ist. Die Anwendung jener angebohrnen Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung, welche allmählig und versuchsweise geschieht, ist ein Erinnern (αναμνησις) S. 137., das man gemeinhin ein Lernen oder Begreifen (μαθησις) nennt. Die Seele ruft hier aber bloß das, was sie in einem vorigen Leben schon wußte, veranlaßt durch ein dem reinen Begriffe entfernt ähnliches Object, in das Gedächtniß zurück. Die den reinen Begriffen entsprechende Objecte entsprechen ihnen aber niemahls vollkommen, immer nur einigermaßen, mehr oder minder. Denn jene Begriffe stammen aus einer Welt der Ideale (ειδη) S. 156 flg. Dieser νους oder λογος ist gleichsam der Gott im Menschen, dem alles andere gehorchen, in dem sich alles vereinigen soll. In ihm fließen auch alle Vermögen der Seele zusammen, und der ganze Mensch erhält durch ihn Einheit und Bestimmung. Er richtet auch über die Handlungen, und steht im Kampfe mit den Begierden. Ihm untergeordnet zur Beyhülfe

hülfe

hülfe in Beherrschung des Menschen ist ein gewisses zürnendes Gefühl (θυμος) (S. 200.), das sich äußert, wenn die Begierde nach etwas der höhern Menschennatur Unwürdigen strebt.

Die menschliche Seele S. 152. 119., das Subject aller Erkenntniß, unterscheidet sich dadurch von allem andern, daß sie das Princip ihrer Thätigkeit in sich selbst hat (το ἑαυτο κινουν), und nicht nur von ihrer eigenen, sondern überhaupt von aller Thätigkeit. Darum kann sie denn auch nie aufhören zu seyn, weil sie sich selbst nie entstehen kann. Es ist ferner daraus, daß alles Begreifen (μαθησις) nur ein Erinnern (αναμνησις) ist, einleuchtend, daß die Seele nicht erst mit diesem Leben angefangen habe zu existiren. Denn wie sollte man sonst die Wahrnehmung erklären, daß die Seele die Erfahrungsgegenstände nach Begriffen beurtheilt, die selbst von keiner Erfahrung hergenommen sind? — Dann ist auch gewiß, daß jeder Zustand aus seinem Gegentheile entsteht, indem die Extreme sich berühren, daß also auch aus dem, was wir Tod nennen, Leben hervorgehen muß.

Wir haben bereits bemerkt, daß der Seele ein Vermögen inwohne, sich durch reines Denken (λογισμος, νοησις) über das Sinnliche zu erheben. Das Sinnliche, mit dem sie in diesem Leben durch den Körper zusammenhängt,

 wider-

widerstreitet ihrer geistigen und göttlichen Natur, und sie ist am erhabensten, wenn sie sich den Einflüssen der Sinnlichkeit so viel möglich entzieht. Dann öffnet sich ihrem Blicke die intelligibele Welt (νοητος τοπος), von der sie die Ideen (vollständig realisirte Begriffe) als einzelne Theile derselben anschauet. S. 119. 120. In diesem Anschauen genießt sie Seligkeit, wie Gott selbst, nur daß vor dessen Blick der vollendete Kreis der intelligibeln Welt immer sich dreht, die menschliche Seele aber nur zuweilen zu einer theilweisen Anschauung des reinen Wesens (θεα του οντος) sich erhebt. Da die Seele mit der Sinnlichkeit in beständigem Kampfe begriffen ist, so gibt es eine Tugend, das heißt, eine Fertigkeit in diesem Kampfe, die durch Uebung erlangt werden muß. Diesen Zweck zu befördern dient auch die Anstalt, die wir Staat nennen, und welche uns nöthigt, das zu unterlassen, was unrecht ist. S. 175. Ein Regent (βασιλικος ανηρ) muß daher Kenntniß dessen haben, was recht und unrecht ist, weil er durch Strafen ein Zuchtmeister der Menschen seyn soll. Die Ideen aber von dem, was recht und gut ist, sind Objecte des höchsten Erkenntnißvermögens der menschlichen Seele.

Das Object der niedrigern Erkenntnißvermögen ist die Welt. S. κυκλος, ουρανος. Sie ist eine Masse veränderlicher Erscheinungen

nach dem Urbilde der intelligibeln Welt von dem Schöpfer, der in sich den Inbegriff alles Vollkommenen anschauet, gebildet. Daher begreift sie auch alle nur mögliche Wesen in sich, von welchen die intelligibele Welt die Urbilder enthält. Sie hat auch eine auf ihr Urbild deutende Bewegung. Es ist nähmlich die Thätigkeit (κινησις) der Seele im reinen Denken eine Thätigkeit, die in sich selbst zurückgeht, und daher mit einem Kreise vergleichbar in seiner Entstehung. Die Seele bestimmt im reinen Denken sich selbst, und ist Subject und Object zugleich. Darauf deutet sowohl die Bewegung der einzelnen Weltkörper, als auch die des Ganzen, welche ebenfalls kreisförmig ist. Die Gesetze der Bewegung der sämmtlichen Weltkörper stimmen in einer großen Harmonie zusammen, die auf eine Einheit zurückführt. Diese Einheit ist die Weltseele, die sich in den erhabenen Gesetzen der Bewegung der Himmelssphären am herrlichsten verkündigt. Die Betrachtung des gestirnten Himmels erhebt die Seele, und ihr haben die Menschen die unschätzbare Wissenschaft der Zahlen zu danken, und die Berechnung der Zeit. Die Zeit ist das Bild der unwandelbaren Fortdauer (αιων), die den Dingen der intelligibeln Welt zu Theil geworden, und durch die Wissenschaft der Zahlen blicken wir in die Verhältnisse der reinen Substanzen. Nach Zahlenverhält-

 nissen

nissen (λογοι) der musikalischen Harmonie kann auch der erhab'ne Inbegriff der Gesetze des Universums, die Weltseele, begreiflich gemacht werden.

Die Erscheinungen, einzeln genommen, sind Nachbilder jener einzelnen Theile der intelligibeln Welt. Es muß ihnen, da sie immer wechseln, etwas Beharrliches zum Grunde liegen, an dem sie gleichsam vorübergehend wahrgenommen werden. Dieser Träger aller Erscheinungen selbst muß aber nicht erscheinen, weil er sonst keine Gestalt rein (unvermischt mit der seinigen) darstellen würde. Die Materie (ὑλη) also muß gestaltlos seyn, um alle mögliche Gestalten in sich aufnehmen zu können. Auf die Idee von einer ewigen Materie werden wir durch einen Vernunftschluß geführt, der eine Erfahrungsprämisse hat, und daher zum Unterschiede von den ganz aus reinen Begriffen gebildeten Schlüssen ein unechter Vernunftschluß (λογισμος νοθος) heißen kann. Es wird nähmlich so geschlossen: Wir können das, was sich verändert, nur an dem entgegenstehenden Unveränderlichen wahrnehmen, folglich muß aller Erscheinung eine ewige Materie als beharrliches Substrat zum Grunde liegen (S. 14. 17.). Die Erscheinungen unter sich hängen durch Caussalität zusammen. Diese ist von zweyfacher Art: entweder blinde Caussalität der physi-

physischen Kräfte (αναγκη), oder Freyheit (νους), die nach Zwecken wirkt (των μετα λογου γιγνομενων). Die letztere beabsichtet jederzeit das, was als das Beste erkannt wird (τα βελτιςα), und es gibt daher eine Wissenschaft der Zwecke, welche die Vernunft vorschreibt oder billigt (επιςημη των βελτιςων) [S. 86]. Da das ganze Universum von einem νους geschaffen ist, so ist die Caussalität der Freyheit auch neben der Naturnothwendigkeit überall wahrzunehmen, und im Aufsuchen der Naturzwecke findet die Seele reinen Genuß.

III.

Einzelne politische Ideen.

Es ist zwar den meisten Menschen angenehm, wenn sie andern ungestraft Unrecht thun können; aber der Schmerz, Unrecht zu leiden, der doch nicht immer vermieden werden kann, überwiegt jenes Vergnügen noch um ein Großes. Dieß bewog die Menschen zu Verhütung des Unrechts einen Staat zu gründen. Auch hatten sie die Erfahrung gemacht, daß nicht jeder für sich allein allen seinen Bedürfnissen abhelfen könnte.

Der Staat muß ein Oberhaupt haben. Dieß kann Einer seyn, oder mehrere, oder alle

können

können sich selbst regieren. Wenn Einer herrscht, so ist er entweder durch bestehende Gesetze eingeschränkt (βασιλευς) oder nicht (τυραννος). Es ist aber weise, ihn durch Staatsgrundgesetze einzuschränken, und eine solche Regierungsform (βασιλεια) möchte wohl andern vorzuziehen seyn. Denn unter den Menschen wird nicht immer, wie unter den Bienen, einer gebohren, der von Natur die königlichen Eigenschaften hat. — Eine Verfassung, wo die Willkür des Regenten durch nichts eingeschränkt ist, halten wir für die schlimmste unter allen; obwohl keine ganz das leistet, was sie leisten soll, so daß die mindest unvollkommene die beste ist.

Die Vielheit steht in der Mitte zwischen der Einheit und Allheit; so ist auch die Oligarchie in der Mitte zwischen den beyden andern Staatsformen. Sie ist entweder Aristokratie der Reichen, oder Oligarchie der Armen. Es ist gut, wenn es nur wenige sind, die herrschen, weil Herrscherweisheit bey vielen wohl nicht gefunden werden möchte. Dieß ist auch mit ein Grund, warum wir die Monarchie vorziehen, in dem leichter ein Mann gefunden werden kann, der für den Thron nicht zu klein ist, als mehrere; und in dieser Rücksicht können auch die andern Staatsformen als Nachahmungen der Monarchie betrachtet werden, die ihr mehr oder minder ähnlich sind. — Eben weil von mehreren die Herrscher-

scherweisheit nicht zu erwarten ist, müssen die Oligarchen oder Aristokraten streng an die alten Gesetze und Sitten gebunden seyn. Sind sie daran gebunden, so heiße die Verfassung Aristokratie, sind sie es nicht so wollen wir sie Oligarchie nennen. Die erstere Verfassung kann im Vergleich mit andern weder im Guten noch im Bösen etwas Großes leisten, weil da auf jedes Individuum nur ein sehr kleiner Theil der Staatsgewalt kömmt. Wenn die andern Staatsverfassungen ohne Gesetze sind, so ist diese noch die leidlichste; sind jene aber durch Grundgesetze gemäßigt, so ist sie die schlimmste.

Die Demokratie entfernt sich am meisten von der besten Staatsform; sie kann aber auch durch weise Gesetze gemäßigt seyn.

Eine große Veranlassung zur ewigen Unruhe in den Staaten ist die Verschiedenheit der Gemüther, wovon vorzüglich zwey Gemüthsarten, die friedliebende und die kriegerische immer im Kampfe gegen einander sind. Die Erstern wollen Ruhe von innen und außen, und die Andern benutzen diese Gesinnung, um jene zu unterdrücken. Die Regierungskunst (βασιλικη τεχνη) muß diese verschiedenen Gemüther theils durch gute Erziehungsanstalten, theils auch durch weise Gesetze zu leiten wissen. Gemüther, die sich gar nicht behandeln lassen, müssen im Staate nicht geduldet werden. Die noch im

Staate

Staate geduldet werden, müssen zu ihres Gleichen gesellet, und zu niedrigen, ihrer Gemüthsart angemessenen Beschäfftigungen gebraucht werden. Nach eben dieser Rücksicht auf die Verschiedenheit der Gemüthsarten müssen auch die Aristokraten oder Oligarchen gewählt werden, so daß in ihnen sich alle Herrschertugenden zusammen vereinigen, in dem die einen feurig, die andern bedächtlich sind ꝛc.

Die Weisheit (επιςημη) und Gerechtigkeitsliebe des Regenten machen den Staat glücklich, mehr als die bloßen Gesetze, wenn sie auch noch so vortrefflich sind. Denn diese können sich unmöglich genau nach der Verschiedenheit der Umstände und der Menschen richten, weil diese zu groß ist. Sie modificiren sich auch nicht von selbst nach den Umständen. Dieß muß der Regent thun mit Weisheit und Gerechtigkeit. Die Gesetze sind einfach; das aber, worauf sie angewandt werden sollen, ist eine zahllose Mannigfaltigkeit. Wenn sie daher der Regent in der Anwendung nicht weise zu modificiren weiß; so hindern sie öfters ihre eigenen Zwecke. Dieß tritt vorzüglich dann ein, wenn sie alt werden, und Zeit und Menschen sich indeß sehr verändert haben. Solche Gesetze müssen denn von dem Regenten ohne Aufsehen zu erregen abgeändert werden, wie es die Zeitumstände fordern. Wollte man streng über alte Gesetze halten, so

würde

würde dadurch aller Fortschritt zum Bessern gehemmt, wie wenn z. B. eine Kunst an unabänderliche Vorschriften gebunden wäre. Daß aber unwissende und unkluge Leute von den alten Gesetzen sich selbst freysprechen, muß durchaus nicht geduldet werden. Nur dem Manne von Einsicht und Vaterlandsliebe muß dieß erlaubt seyn, und seine Abweichungen vom alten Gesetze müssen sodann als neues Gesetz angesehen werden.

Gesetze sind durch den Schluß eines Staats festgesetzte Vorschriften, wie gehandelt werden soll. Sie müssen aus einer Kenntniß des Wesens der Dinge (του οντος) fließen, und auch immer solche rein vernünftige (aus Begriffen folgende) Sätze seyn. Dann sind sie ἐξευρεσεις του οντος.

Republik.

Um einzusehen, was **Gerechtigkeit** in einem einzelnen Menschen sey, wollen wir sie erst im Großen, in einem Staate betrachten. Das große Bild wird kenntlichere Züge darstellen.

Das Bedürfniß der Einzelnen nöthigt sie in einen Staat zu treten, wo sie sich gegenseitig unterstützen können. Regelmäßige Theilung der Arbeit wird zuerst nöhig. Der Staat muß für alle Bedürfnisse Arbeiter in hinlänglicher Anzahl

zahl haben. Es wird nicht leicht eine Gegend gefunden werden können, wo die Natur für alle Bedürfnisse gesorgt hätte; folglich muß der neue Staat mit andern in Verbindung treten, und sich von ihnen zuführen lassen, was ihm fehlt. Er muß aber etwas anderes dagegen abgeben können. Dieß macht schon eine größere Menge Arbeiter nöthig, als der Staat für sich selbst bedarf. Sodann werden auch Leute erfordert, die diesen Tauschhandel zu ihrem eigenen Geschäfte machen; dieß sind Kaufleute zu Wasser und zu Lande. Zum einheimischen Verkehr hat der Staat einen Markt nöthig und Geld. Damit aber die Bauern und andere Verkäufer ihre Zeit nicht mit Feilbieten versäumen, so müssen Leute da seyn, die, weil sie wegen körperlicher Gebrechen sonst zu nichts taugen, für die Verkäufer feil bieten, Geld wechseln und andere dergleichen Dienste verrichten. Dann sind auch andere Leute zu Diensten, die körperliche Stärke erfordern, nöthig. Fehlt diesen allen nichts, so können die Bürger, wenn sie verträglich sind, ein zufriedenes und glückliches Leben führen, und dieser Staat gleicht einem gesunden menschlichen Körper. Aber es werden nicht alle mit einem mäßigen Lebensgenusse zufrieden seyn. Es wird Luxus entstehen, die Pest des Staats. Der Luxus wird dann auch eine Menge sonst entbehrlicher Menschen, Gaukler, Mahler rc. nöthig machen, und dadurch

durch den Staat vergrößern, so daß seine bisherigen Grenzen ihm zu klein werden, und er Eroberungskriege führen muß. So haben wir den Ursprung des Krieges. Zur Vertheidigung wird dann auch eine besondere stehende Armee nöthig seyn, weil die Bürger sich auf ihre Gewerbe legen müssen, und also die Kriegskunst nicht erlernen können. Denn nach der eingeführten Theilung der Arbeit muß jeder nur Ein Geschäfte treiben, damit er es darin zur Vollkommenheit bringe.

Je wichtiger das Geschäfte der Vaterlandsvertheidiger (φυλακες) ist, und je mehr es Kenntnisse erfordert, desto strenger muß darauf gesehen werden, daß man von Natur taugliche und gut erzogene Leute dazu nehme. Sie müssen, wie Hunde, die ein Haus bewachen, ein scharfes Gesicht haben, leichtfüßig seyn zum Nachsetzen, und stark, die Leute zu ergreifen. Feurig seyen sie ferner und muthvoll, trotzig gegen die Feinde, sanft aber und gefällig gegen ihre Mitbürger.

Diesen Naturanlagen muß aber auch eine gute Erziehung aufhelfen. Mit der Geistesbildung macht man den Anfang; unterhalte sie aber ja nicht mit jenen Göttermährchen, die unsere Dichter erzählen, in denen eine schlimme Moral enthalten ist. Vielmehr nöthige man die Dichter, die Moral in reitzenden Erzählun-

gen dem jungen Gemüthern annehmlich zu machen. Man binde die Dichter an gewisse bestimmte Dichtungsarten, und lasse sie nicht mehr jene Mährchen verbreiten. Dagegen sollen sie würdige Begriffe von der Gottheit darstellen, als der Quelle alles Guten, von der das Böse in der Welt gar nicht herkommt, und die eine strenge Rächerinn desselben ist.

Um die jungen Krieger vor der Todesfurcht zu bewahren, muß man ihnen durchaus die düstern Schilderungen Homers und anderer Dichter vom Hades nicht zu Gesicht kommen lassen, vielmehr muß man ihnen eine reitzende Schilderung von dem Leben nach dem Tode machen. Eben so muß man die weibischen Klagen der Helden aus Homers Gesängen ausmerzen, damit nicht unsere Krieger sich auch dergleichen erlauben. Noch weniger darf man die Götter wehklagen lassen. Ueberhaupt muß alles unedele und unmoralische aus den Poesieen, die unsere jungen Krieger zu Gesicht bekommen, verbannt seyn. Tugend und Gerechtigkeit soll überall in lieblichen Darstellungen ihnen vorgelegt werden. In Comödien aber oder Tragödien dürfen die jungen Krieger nie eine Rolle übernehmen, damit sie nicht von irgend einem Character, den sie darstellen sollen, angesteckt werden. Allenfalls kann man ihnen erlauben, die Rolle eines ernsten und verständigen

Mannes

Mannes für sich zu recitiren. Wenn so ein Poet, der alle Charactere und Affecten in der Nachahmung auszudrücken Meister wäre, in unsern Staat käme; so würden wir zwar sein Talent bewundern, ihm aber zugleich bedeuten, daß bey uns jeder Bürger sein bestimmtes Gewerbe triebe, und darum für Nachahmungen keine Zeit hätte. Wir würden ihn gesalbt und bekränzt weiter schicken. Wir hätten in unsern Mauern einen bessern Nachahmer, den Dichter, der uns durch seine nach den obigen Vorschriften eingerichtete Darstellungen nützte. Denselben Gesetzen müßte sich auch die musikalische Poesie unterwerfen, eben so wie Mahler und Bildhauer. Ueberall muß unsere Zöglinge das Schöne, Geordnete und Ernste umgeben, damit kein anderer Gedanke ihrer Seele durch die Sinne sich nahe. — Grammatiker müssen ihnen auch eine gründliche Kenntniß der griechischen Sprache beybringen.

Was die körperliche Erziehung betrifft, so müssen sie an eine strenge Diät und zur Mäßigkeit und Enthaltsamkeit gewöhnt, und zu allem abgehärtet werden, so daß sie keiner Aerzte bedürfen. Für die übrigen Bürger aber muß es Aerzte von Kenntniß und Erfahrung geben, damit für den Leib gesorgt sey. Für die Rechtlichkeit der Bürger, also für ihre Seele, sorgen eigens dazu erwählte ehrwürdige Alte, die

Censoren (δικασαι) heißen. Des untauglichen Bürgers dürfen sich die Aerzte nicht annehmen, und die Censoren stoßen ihn aus dem Staate. Sie selbst aber erhalten sich rein von Laster und Ungerechtigkeit, und werden zu ihrem Amte auf solche Weise von früher Jugend an vorbereitet. — Die Krieger werden in der Gymnastik geübt, aber nicht bloß um des Körpers willen, sondern damit ihre Seele in einem gesunden Körper desto wirksamer seyn könne. Sie müssen von edler Natur seyn, so daß bey der Cultur der Seele der Körper nicht weichlich wird, und bey der Ausbildung des letztern die Seele nicht verwildert. Vereinigte Ausbildung beider vollendet die Menschheit.

Die jungen Krieger müssen von früher Jugend immer beobachtet, und unter ihnen diejenigen ausgewählt werden, die am meisten Eifer für das Wohl der Republik zeigen. Aus diesen werden sodann die Regenten der Republik gewählt, vorzüglich solche, die der einmahl erkannten Wahrheit und Tugend unerschütterlich treu bleiben. Man muß sie daher vielfältig prüfen. Wer sich in den Prüfungen bewährt, wird zum Archonten ernannt. Man erweiset ihm bey seinem Leben die größte Ehrerbietung, und ehrt auch sein Andenken noch mit einem prächtigen Grabmahle. Die jüngern der Krieger gehen den Archonten in ihren Amtsgeschäften an die Hand.

Eine

Eine Fabel erzählt, daß alle Menschen aus der Erde hervorgekommen, also alle Eines Ursprungs und mit dem Boden, auf dem sie wohnen, gleichsam verwandt seyen. Auf diese Weise diente ihnen schon ihr Ursprung als ein gemeinschaftliches Band. Diejenigen unter diesen Söhnen der Erde, die zum Herrschen bestimmt waren, erhielten in ihrer Zusammensetzung eine starke Portion Goldes; die zu ihren Gehülfen bestimmte, waren von Silber; die andern aber alle von Eisen und Erz. Nun war ein Orakel bekannt: wenn das Eisen und das Erz herrschte, so würde der Staat untergehen. Unsere Krieger sollen daher ihr Lager außerhalb der Stadt in bloß zur Nothdurft eingerichteten Zelten ohne alles luxuriöse Geräthe oder anderes Eigenthum haben, und vorzüglich sich des Gebrauchs des Goldes als Münze oder zur Pracht enthalten, in dem sie edleres Gold in sich haben; das andere Gold verderbt nur die Menschen. Ihr Unterhalt soll ihnen jährlich gereicht werden, so daß sie weder darben noch Ueberfluß haben; und ihre Wohnungen sollen bloß zum Schutze für Wetter und Wind, nicht aber zum Luxus seyn. Auch sollen sie alle mit einander speisen.

Ohne drückenden Mangel, aber auch ohne Ueberfluß müssen diese Krieger leben, wenn sie ihre Bestimmung erfüllen sollen. Auch der Staat muß nicht reich seyn, Andere Staaten

 werden

werden sich darum auch leichter mit ihm gegen reiche vereinigen, als ihn selbst bekriegen, da bey ihm nicht viel zu erbeuten ist, und seine Krieger abgehärtet und in Waffen geübt sind. Uebrigens darf sich unser Staat nicht weiter ausdehnen, als die Feldmarken der Hauptstadt bestimmen.

Wenn einer unter den Kriegern gebohren wird, der zu dieser Bestimmung physisch unfähig ist, so wird er für das bürgerliche Leben bestimmt, und unter den andern Bürgern erzogen. Wird aber unter diesen ein Knabe von großer Anlage gebohren, so bestimmt man ihn zum Krieger. Durch die nie abzuändernde Erziehung und Lebensart aber wird bey diesem die Naturanlage fortgepflanzt. — Weiber und Kinder sind unter ihnen gemeinschaftlich.

Da Erziehung und Lebensart immer dieselbe bleiben, so wird dieser Staat auch nicht vieler Gesetze bedürfen, und die Staatsverfassung wird auch nicht abgeändert werden dürfen. Der Gottesdienst muß vaterländisch seyn; keine fremde Tempel dürfen besucht werden.

Die Weiber sind nur unter den Kriegern gemeinschaftlich, und werden zu denselben Beschäftigungen erzogen, wie die Männer, nur daß dabey auf die Schwäche ihres Geschlechts Rücksicht genommen werden muß. Denn das

Weib

Weib hat eben sowohl als der Mann alle Anlagen des Menschen, nur daß sie in allem schwächer ist. Die Weiber müssen daher eben so wohl in der Gymnastik und Musik unterrichtet werden, als die Männer, nur muß man sie zu solchen Uebungen anhalten, die mehr Geschwindigkeit und Leichtigkeit der Glieder als Stärke erfordern. Daß sie sich nackt ausziehen müssen, thut nichts zur Sache; denn sie werden statt der Kleider Tugend anziehen. Sie sind überall auf Gymnasien beym Speisen ꝛc. an die Gesellschaft der Männer gewöhnt, so daß dem einen Geschlechte der Umgang mit dem andern gar nicht erschwert wird. Aber unordentlicher Beyschlaf muß durchaus nicht geduldet werden; daher müssen wir auch die oben statuirte Gemeinschaft der Weiber aufheben, und Ehen einführen, die heilig gehalten werden. Man muß aber bey den Heyrathen darauf sehen, daß die Guten und vorzüglichen Geschlechter nicht mit schlechten sich vermischen, sondern rein fortgepflanzt werden. Die aus dem Beyschlafe der schlechten erzeugten Kinder werden nicht groß gezogen. Die Paare, die sich heyrathen sollen, werden auf eigends dazu angeordneten Festen gewählt. Scheinbar muß diese Wahl durchs Loos geschehen; die Obern müssen aber dasselbe in ihrer Gewalt haben. —

So wäre den der Staat constituirt, und zwar als Muster für andere Staaten. Nun haben

haben wir den Begriff der Gerechtigkeit in ihm aufzusuchen.

Soll er glücklich seyn, so müssen sich in unserem Staate Weisheit (σοφια). entschlossene Stärke (ανδρεια), kluge Mäßigung (σωφροσυνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) vereinigen. Haben wir erst die Bedeutung und Anwendung der drey erstgenannten Tugenden gefunden; so wird dann dem Reste von Tugend, der nach dem Abzuge jener drey noch übrig bleibt, der Nahme **Gerechtigkeit** zukommen.

Weisheit ist die nothwendige Eigenschaft der Regenten, die sie die besten Mittel zum Zwecke des Staates kennen und anwenden lehrt. **Stärke** ist der unerschütterliche Gleichmuth (σωτηρια δοξης) in Gefahren Das Gesetz fordert ihn, und die Erziehung wird ihn bewirken. Die **Mäßigung** besteht in der Herrschaft der Vernunft (λογος) über die Sinnlichkeit (σωμα), und gleicht einer Harmonie, die sich über den ganzen Staat verbreitet, und ihn harmonisch macht. Für die **Gerechtigkeit** bleibt nun, daß jeder durch sie bestimmt werde, die Pflichten seines Berufs strenge zu erfüllen, ohne sich auf irgend eine Weise Eingriffe in die Angelegenheiten anderer zu erlauben (τα ἑαυτου πραττειν). —

Wörterbuch

der

Platonischen Philosophie.

Αγαθος.

Die gewöhnlichen Bedeutungen dieses Worts, die auch in Plato vorkommen, sind 1) nützlich, 2) angenehm, 3) geschickt, geübt in etwas, 4) moralisch gut, 5) vollkommen, in sich vollendet.

το αγαθον

ist bey Plato die Gottheit, als Inbegriff und Quelle aller Realität. Was aus ihm fließt, und sein Bild im vorzüglichen Sinne an sich trägt, heißt εκγονον του αγαθου. So heißt die Sonne Republ. VI. 508. c. Sie ist, heißt es da, in der Sinnenwelt das, was das höchste Gut in der intelligibeln ist. Dieses macht die intelligibeln Gegenstände (νοουμενα) erkennbar, und gibt uns also reine Erkenntniß (νους); sein Erzeugtes, die Sonne, macht die sinnlichen Objecte sichtbar, und verschafft uns Sinnenerkenntniß.

Für το αγαθον steht wohl auch ιδεα του αγαθου. l. c. "Das, was den intelligibeln Objecten (γιγνωσκομενα) ihr übersinnliches Daseyn gibt (αληθειαν παρεχον) und der erkennenden Vernunft ihr Erkenntnißvermögen (δυναμις), ist das Ideal des Guten (ιδεα του αγαθου), die Quelle der reinen Erkenntniß (επιςημη) und des übersinnlichen Daseyns (αληθεια), welches die reine Vernunft (νους) erkennt. Beyde, die reine Erkenntniß (γνωσις) und die Objecte derselben (αληθεια) sind erhabner Natur (καλα); das höchste Gut oder das

Ideal selbst aber muß als noch erhabner gedacht werden, so wie das Licht und das Sehen zwar mit der Sonne verwandter Natur, aber doch nicht selbst Sonne sind; so sind auch jene beyden zwar mit der Natur des höchsten Ideals verwandt, aber nicht das Ideal selbst, welches seiner Natur (ἕξις) nach über sie erhaben ist. — Die Sonne gibt den sichtbaren Gegenständen nicht bloß ihre Sichtbarkeit, sondern auch ihr Wachsthum und Gedeihen; so gibt auch das höchste Gut den intelligibeln Substanzen nicht bloß ihre Erkennbarkeit, sondern auch ihre Substanzialität (ειναι) und Realität (ουσια) selbst. Das höchste Gut gehört also nicht selbst unter jene intelligibeln Substanzen (ουσιαι); sondern es übertrifft sie noch an erhabenem Wesen und Macht weit." Republ. VII. 517. c. "In dem Gebiete des Uebersinnlichen ist das höchste Gut selbstständig vorhanden, und zum Theil erkennbar. Es ist überall die Quelle aller Gesetzmäßigkeit (το ορθον) und Vollkommenheit (καλον) und hat in der Sinnenwelt das Licht und seinen Beherrscher, die Sonne, hervorgebracht. Im Intelligibeln aber (εν τῳ νοητῳ) ist es selbst die Quelle alles übersinnlichen Daseyns (αληθεια) und seiner Erkenntniß (νους)." Im Timäus heißt εκγονον του αγαθου die sichtbare Welt. Siehe θεος und κυκλος.

Μοιρα του αγαθου heißt die ganze Sphäre, die der Begriff des Guten einschließt. Phileb. 68. b. "Die Weisheit (φρονησις) scheint noch eher in die Sphäre des Guten zu gehören (μοιρας του αγαθου μετεχειν), als die Lust (ἡδυ)."

In den Definitionen wird το αγαθον so erklärt: το αὑτου ἑνεκεν, das Absolute, Selbstständige, oder: το αιτιον σωτηριας τοις ουσι, die Quelle der Voll-

Vollkommenheit für alle Wesen. Σωτηρια heißt nähmlich ein Zustand, worin ein Ding den höchsten ihm möglichen Grad der Realität erreicht hat. Weiter: το αιτιον παντος του προς αυτο, αφ' ού συμβαινει, ά χρη αἱρεισθαι; dieß ist etwas dunkel. Man supplire aber noch προς αυτου — τρεπομενου, oder γενομενου, so bekömmt man folgenden Sinn: das höchste Gut ist in allem, was sich ihm nähert, das Princip (αιτιον), welches den Willen bestimmt; oder wörtlicher: es ist die Ursache, von der man ableitet, was man zu wählen hat.

Επιςημη του αγαθου siehe επιςημη.

Αισθησις.

Dieß Wort hat bey Plato mehrere aber verwandte Bedeutungen. Es heißt 1) sinnliche Empfindung entweder bloß subjectiv, oder objectiv als Wahrnehmung, 2) die fünf Sinne, 3) das ganze sinnliche Erkenntnißvermögen.

1) Theaet. 156. b. "Das Mannigfaltige der Erscheinung (απειρα) ist zweyfach; entweder Wahrnehmung (αισθησις) und Empfindung, oder Object derselben (αισθητον). Die erstere trifft immer mit dem letztern zusammen, und entsteht in diesem Zusammentreffen. Die sinnlichen Empfindungen sind folgende: Sehen, Hören, Riechen, Gefühl der Wärme und Kälte, der Lust und Unlust, der Begierde und der Furcht, und noch unzählige andere, die wir gar nicht mit Worten bezeichnen.

Man sieht, daß αισθησις alle Affectionen des äußern und innern Sinnes und des Begehrungsvermögens bezeichnet. Zur Vollständigkeit dieser Rubrik gehört daher noch das, was unter επιθυμια, οψις, παθος und χρωμα gesagt ist.

Theaet. 152. b. αισθησις ist, was einem scheint, und ist daher mit φαντασια einerley. Scheinen bezieht sich nähmlich hier auf das körperliche Gefühl. — Ibid. 267. b. werden sogar den Pflanzen αισθησεις zugeschrieben. Wie der Arzt in den Menschen statt der schmerzhaften Empfindungen angenehme hervorbringt, so wirkt auch der Gärtner dergleichen in kranken Pflanzen. Ibid. 210. a. αισθησις ist nicht Erkenntniß. — In so ferne heißt sie αλογος Tim. 28. a. — Αισθησεις των ἡδονων και λυπων Phileb. 41. d. Αισθησις των θεων Phaedo 111. b. ist das Anschauen der Gottheit im Zustande der Seligen.

Theaet. 152. wird die Frage untersucht, ob Empfindung Erkenntniß sey? Um dieß zu seyn, müßte sie nothwendig objectiv seyn. Diese Objectivität der Empfindung als Wahrnehmung drückt Plato aus durch του οντος ειναι. c. Ist sie dieß immer, so ist sie niemahls täuschend, sie ist immer Erkenntniß (επιστημη). Phileb. 34. a. findet sich eine Erklärung von αισθησις: wenn, heißt es, Körper und Seele zugleich afficirt und bewegt werden (thätig sind), so ist dieß eine Wahrnehmung. — Das bewegt werden (κινεισθαι) bezeichnet hier nichts weiter als eine Bestimmung des Bewußtseyns.

Den innern Sinn bezeichnet αισθησις Tim. 42. a: Da die Seele mit dem Leibe nothwendig verbunden ist, (diese Veränderungen bezeichnet Plato mit απιεναι και προσιεναι) so müssen nothwendig alle dergleichen Geschöpfe ein Gefühl der Veränderungen, die sie erdulden, haben, und ein durch Lust oder Unlust bestimmbares Begehrungsvermögen (ερως), das leidenschaftlicher Bewegungen (φοβος και θυμος) fähig

fähig ist, ein Gemüthe. — Soph. 248. a: durch das sinnliche Erkenntnißvermögen (αισθησις) steht unser Körper mit den Erscheinungen in Verbindung. — Hier wird überhaupt das ganze sinnliche Erkenntnißvermögen verstanden.

Der Sammler der Definitionen gibt folgende Erklärung von αισθησις: ψυχης φορα: nämlich nach der bildlichen Darstellung Plato's, da die Seele im Wahrnehmen zu den Gegenständen sich hinträgt, φερεται επι τα αισθητα. Ferner νου κινησις eine Modification des Bewußtseyns, welches durch die Empfindung bestimmt wird. Das Afficirtwerden heißt κινησις. — Ferner: ψυχης δια σωματος εισαγγελσις εις ὡρας ανθρωπων das auch in die äußersten Theile (ὡραι) des menschlichen Körpers sich verbreitende Gefühl, αφ' ἡς (εισαγγελσεος) γινεται ψυχης αλογος δυναμις γνωριστικη δια σωματος, wodurch die Receptivität (αλογος δυναμις im Gegensatze mit der Spontaneität, λογος, λογισμος) vermittelst des von außen afficirten Körpers zur Vorstellung eines Gegenstandes gelangt.

το αισθητον bezeichnet

1) Die Sinnenobjecte, oder die Erscheinungen. Ihr Substrat ist die ewige Materie (ὑλη). Daher heißen sie Tim. Locr. 93 94. εκγονα ὑλης, Geburten der Materie. Tim. 48. b. siehe ὑλη.

2) Den Zustand der Receptivität als bestimmt durch einen äußern Eindruck, empfindend, vorstellend. Theaet. 182. a. die Erläuterung dieser wichtigen Stelle siehe unter παθος.

Αιτια.

Unter dieser Rubrik darf man keine Ideen Plato's über Caussalität als Form suchen. Plato war hier

hier nicht so weit eingedrungen. Das Wenige, was sich in seinen Schriften über die Caussalität findet, und was nicht erheblich ist, haben wir unter den Worten παθος und δυναμις zusammengestellt. — Hier ist bloß die Rede von einem teleologischen Zusammenhange der Dinge. Je weniger Plato die reinen Verstandesbegriffe schied, und abgesondert aufstellte, desto mehr war es von dem feurigen, ganz von dem Interesse der Vernunft beseelten Denker zu erwarten, daß er auf Teleologie verfallen würde, wenn ihm das Dunkel der Aitiologie undurchdringlich schiene. Und dieß war bey ihm auch wirklich der Fall. Noch nicht so weit durchgedrungen, um die Form der Caussalität durch Abstraction zu trennen, und dem menschlichen Geiste als sein Eigenthum zu zusprechen, dachte er nur über die Anwendung dieser Form nach, suchte alles nach ihr zu verbinden, und in Eins zusammen zu knüpfen; und als ihm dieß nicht gelang, so trieb ihn seine Verzweifelung an der theoretischen Erkenntniß, und sein großes Herz zu Versuchen, das nach Zwecken zu vereinigen, was ihm nach Ursachen zu verbinden nicht gelang. Diesen Gang seines Geistes schildert er selbst im Phädo, und wir wollen die Stelle mit Hinweglassung einiger Abschweifungen hier mittheilen.

Phaedo. 96. "Ich strebte, sagt Socrates, nach allen Kräften, mir eine Wissenschaft zu erwerben, die man Naturkunde (φυσεως ἱστοριαν) nennt. Denn es schien mir etwas herrliches, von jedem Dinge die Ursache zu wissen, wodurch es entsteht, ist, oder aufhört. Oefters wälzte ich diese Fragen bey mir selbst, und dachte dann ungefähr so: warum leben die thierischen Wesen, wenn, wie einige sagen, Kälte und Wärme zusammen eine gewisse Fäulniß erzeugen? Ist es das Blut, wodurch wir uns bewußt sind (φρονουμεν), oder Luft oder Feuer? oder ist es

keins

keins von diesen allen, sondern das Hirn, in welchem die sämmtlichen sinnlichen Empfindungen sich vereinigen, und zum Bewußtseyn kommen; woraus dann, wenn sie durch die reproductive Phantasie (μνημη) festgehalten werden, Vorstellungen (δοξαι) entstehen, und nenn diese festgehaltene Empfindungen durch den Verstand beharrlich gemacht werden, Erkenntniß (επιςημη) wird? So wie ich der Entstehung dieser Dinge nachforschte, so dachte ich auch über ihr Aufhören nach, und über alle Veränderungen des Himmels und der Erde. Das Resultat dieser Untersuchungen war denn, daß ich dazu untauglich sey, und nie darin etwas ausrichten werde. Ich will nur ein paar Beyspiele anführen. Ich glaubte gewiß zu wissen, wenn ein großer Mensch neben einem kleinen steht, so sey jener durch den hervorragenden Theil seines Kopfes größer, als der andere, und 10 schien mir durch 2 größer als 8; das Doppelte durch die Hälfte größer, als das Einfache. Nun aber bin ich weit davon entfernt, zu glauben, daß ich von dergleichen die Ursachen einsähe. Ich getraue mir nicht einmahl zu behaupten, wenn einer Eins zu Einem hinzuthut, daß das Eins zu welchem hinzugesetzt worden, nun Zwey sey, oder daß das hinzugesezte Eins, und das Eins, zu welchem hinzugesetzt worden, nur durch die Hinzusetzung zusammen zwey ausmachen. Ich wundere mich vielmehr, wie das Eine und das Andere, so lange sie noch getrennt waren, nur Eines waren und nicht zwey, sobald sie aber zusammengesetzt werden, durch diese Zusammensetzung sogleich zwey ausmachen sollen. Auch kann ich noch gar nicht einsehen, wie aus Eins zwey wird, wenn man die Einheit theilt. Denn vorhin war die Verbindung Ursache, daß aus Eins zwey wurden; jetzt soll es die Theilung seyn. Eben so wenig getraue ich mir zu wissen, warum Eins

Eins ist. Kurz zu sagen: ich weiß von keinem Dinge die Ursache, warum es entsteht oder vergeht, oder ist.

Es ist auch unmöglich die Fragen und Zweifel des Socrates zu beantworten, wenn man die Bestimmungen der Erscheinung für Bestimmungen des Dinges an sich, und die allgemeinen Verstandesbegriffe für Abstractionen von Dingen an sich hält. Wer an eine Erkennbarkeit der Dinge an sich glaubt, der versuche es einmahl, die hier berührten Zweifel befriedigend zu beantworten.

Ich denke mir die Sache so, freylich etwas unbestimmt und verworren; aber auf die eben angeführte Weise kann ich mir nichts erklären. — Ich hörte einmahl aus einer Schrift des Anaxagoras etwas vorlesen, wo es hieß die Vernunft (νους) enthalte die Gesetze und Ursahen von allen (διακοσμειν παντα). Darüber freute ich mich, denn ich glaubte, der Satz: daß die Vernunft den letzten Grund von allem in sich enthalte, ließe sich noch einigermaßen vertheidigen. Dann dachte ich weiter: wenn die Vernunft alles nach ihren Gesetzen ordnet; so wird sie auch alles nach den besten Zwecken einrichten. Wer also die Ursache von irgend einem Entstehen, Vergehen oder Seyn wissen wollte, der dürfte nur nah dem besten Zwecke fragen. Dieser wäre immer auch die Ursache. Dem zu Folge dürfte man überall nur nach den besten Zwecken forschen, und mit der Kenntniß des besten Zwecks hätte man auch zugleich die Kenntniß der schlimmen Zwecke. So dachte ich, und glaubte an Anaxagoras den treflichsten Lehrer der Aitiologie gefunden zu haben. Er würde mir, hofte ich, sagen, ob die Erde flach oder convex sey, und warum sie nothwendig so seyn müßte, wie sie ist. Die Ursache ihrer Gestalt müßte dann der beste Zweck seyn.

Wenn

Wenn er also behauptete, die Erde sey in der Mitte des Planeten-Systems; so würde er auch zeigen können, daß diese Lage für sie die beste sey. Hätte er mir dieß gezeigt; so würde ich weiter keine Ursache mehr gesucht haben. So erwartete ich auch, daß er mir von dem Laufe der Gestirne und ihren Veränderungen die Endursache aufzeigen würde, denn da, wie er sagte, die Vernunft alles ihren Gesetzen unterwürfe; so dachte ich nicht, daß er außer den Endursachen noch andere anführen würde. Er hätte meiner Meinung nach bey jedem einzelnen Dinge den besten Zweck (το βελτιϛον), und für das Ganze das höchste Gut (το αγαθον) als Ursache aufzeigen sollen. Diese Erwartungen waren mir theuer. Ich griff begierig nach den Büchern und las sie schnell, um ja bald zu erfahren, was das Beste sey und das Schlimme. Aber ich wurde nicht wenig getäuscht, als ich weiter las, und fand, daß der Mann der Vernunft gar nichts zu thun gab, und auch keine Gesetze für die Verbindung der Dinge aufzeigte; sondern von der Luft, dem Aether, dem Wasser und andern dergleichen Siebensachen schwatzte. Mir kam das vor, als wenn einer sagte, Socrates thue alles nach Zwecken, und dann als Ursache meines Hiersitzens angäbe: daß ich Fleisch und Bein habe, daß in meinem Körper Nerven seyen, die sich anziehen und ausdehnen lassen u. s. w.; oder uns von unserm Gespräche die Stimme und Zunge als Ursachen angäbe, dabey aber die wahren Ursachen vergäße, daß es nähmlich den Athenern das Beste geschienen habe, mich zum Tode zu verurtheilen; daß es mir das Beste geschienen habe, die zuerkannte Strafe ruhig zu erwarten, und daß ich deßwegen hier sitze. — Meine Knochen aber und Nerven als Ursachen anzuführen, wäre lächerlich. Wollte man aber sagen, daß ich ohne diese nicht thun könnte,

was

was mir gut däucht, so hätte man Recht. Aber daß ich darum thue, was ich thue, daß ich nach Zwecken handle, aber ohne Zwecke, dieß wäre absurd zu behaupten. Dieß hieße, nicht unterscheiden können, was wahre Ursache (Endursache) und bloß die Bedingung der Wirksamkeit der wahren Ursache ist (ανευ οὑ το αιτιον ουκ αν ποτ' ειη αιτιον nähmlich die Naturursachen, vermittelst welcher der Wille in der Sinnenwelt allein Caussalität hat. Plato betrachtet sie als Hülfs- oder mitwirkende Ursachen, und nennt sie deßwegen συναιτια). Diesen Unterschied scheinen die meisten zu übersehen, und die letztern für die wahren Ursachen zu halten. Auf diese Weise lassen einige einen Strom um die Erde herum fließen, um ihr Gleichgewicht zu erklären; andere stellen ihr die Luft als ein großes Becken unter. Daß sie aber von einer Intelligenz nach Zwecken so eingerichtet sey, kömmt ihnen nicht in den Sinn. Sie glauben einen tauglichern und unsterblichern Atlas, der die Erde trüge, gefunden zu haben, und vergessen ganz, daß alles nach Vernunftgesetzen (αγαθου και δεον) geordnet ist. In dieser Lehre von Ursachen (Teleologie) möchte ich mich unterrichten lassen.

Mein erstes Forschen nach den Ursachen der Dinge war also unglücklich. Nun will ich erzählen, wie es mir das zweyte Mahl glückte.

Ich müßte mich in Acht nehmen, dachte ich nun, daß es mir nicht erginge wie einem, der eine Sonnenfinsterniß betrachtet. Wenn man nähmlich ihr Bild nicht im Wasser auffängt; so blendet man sich die Augen. So, fürchtete ich, möchte es auch meiner Seele gehen, wenn ich mich unterfinge, die Dinge unmittelbar (τοις ομμασι) erkennen zu wollen.

Ich

Ich nahm daher zu den Schlüssen meine Zuflucht, um mit ihrer Hülfe die wahren Verhältnisse der Dinge zu erforschen. Doch vielleicht ist mein Gleichniß nicht ganz passend. Denn es könnte seyn, daß die Erkenntniß durch Schlüsse eben so unmittelbar wäre, als die Ansicht der Dinge selbst. Ich verfuhr so: ich legte einen Satz zum Grunde, den ich für unbestreitbar hielt, und was mit diesem überein kam, hielt ich für wahr. Beyspiele werden meine Methode deutlicher machen. Ich setze voraus, daß es reine Vernunft- und Verstandesbegriffe gebe; z. B. Schönheit, Güte, Größe u. s. w. an sich. Es gibt also ein Gutes an sich. Was nun ein bestimmtes Gutes ist, das ist aus keinem andern Grunde gut, als weil es an jener Idee Theil nimmt (das heißt, unter sie subsumirt wird). So verhält es sich mit allen diesen Ideen. Durch das Theilnehmen an dem Dinge an sich (d. i. durch die Subsumtion des Besondern unter den Begriff) wird jedes Bestimmte das, was es ist. Das, was schön ist, ist nur darum schön, weil es an dem Schönen an sich Theil nimmt. Daß Zwey Zwey sind, und Eins Eins ist, hat weder in einer Zusammensetzung noch in einer Theilung seinen Grund, sondern weil das eine an dem Begriffe der Zweyheit Theil nimmt, das andere aber an dem Begriffe der Einheit. —

Entgegengesetzte Dinge aber (S. 102. d.) nehmen nicht an einander Theil oder nehmen einander nicht auf (ου προςδεχονται αλληλα), d. i. ihre Begriffe stehen nicht mit einander in dem Verhältnisse der Bestimmbarkeit zu einander, als Subject und Prädicat. Sie heben einander auf. Außerdem heben sich auch (S. 204.) entgegengesetzte Prädicate in demselben Subjecte auf. (Diese Sätze werden sodann weiter für den Beweis der Unsterblichkeit der Seele benutzt).

Phileb.

Phileb. 26. e. ist die Rede von dem Bestimmenden und Bestimmbaren (ποιουν και πασχον). Das Bestimmende ist einerley mit der Ursache, und nur dem Nahmen nach von ihr verschieden. Was bestimmend ist, ist auch die Ursache. Die Bestimmung ist die Wirkung. Das Bestimmende geht seiner Natur nach voraus und die Wirkung folgt. Es gibt aber noch etwas, das zur Wirksamkeit der Ursache nothwendig ist (δουλευον εις γενεσιν αιτια sonst ξυναιτιον). Dieß müssen wir von der Ursache selbst unterscheiden. — So werden auch Polit. 287. die αἰτια und συναιτια πολεως unterschieden. Αιτια heißt alles was zum Wesen eines Staates nach seinem reinen Begriffe gehört, und daher Wirkung der den Staat constituirenden und verwaltenden Macht (βασιλικη τεχνη) ist. Unter die συναιτια rechnet Plato alles, was der Staat als Mittel zur Erhaltung seiner Glieder nöthig hat. Αιτια sind alle Anstalten, die aus dem Begriffe des Staats hervorgehen, und durch ihre Wirksamkeit ihn realisiren; συναιτια sind die Mittel, deren sich der Staat zu Realisirung seiner nothwendigen Zwecke bedient.

Tim. 68. e. spricht Plato von einer doppelten Caussalität der Natur und der Vernunft. Die erstere nennt er το αναγκαιον, die andere το θειον. Die letztere müssen wir aufsuchen, um gut und glücklich zu leben; die erstere, um den Zusammenhang der Dinge einzusehen. Tim. Locr. 93 werden die Nothwendigkeit (αναγκη) und die Freyheit (νους) als die beyden das Universum beherrschenden Arten von Caussalität genannt, nicht aber als Ursachen die das Weltall hervorgebracht hätten. Die eine ist in der Wechselwirkung der Körper (κατ' τας δυναμεις των σωματων) die andere in dem, was nach Zwecken geschieht (κατα λογον γιγνομενα) anzutreffen.

Αληθης,

Αληϑης, αληϑεια.

Αληϑης ist gewöhnlich das Prädicat der Vorstellung, die mit ihrem Objecte übereinstimmt, δοξα αληϑης. S. daher unter δοξα.

Αληϑεια, το αληϑες
bezeichnen bey Plato die beharrliche, über allen Schein erhabene Natur der intelligibeln Substanzen, und der reinen Erkenntniß, die sich mit ihnen beschäftigt.

Siehe die beyden unter το αγαϑον angeführten Stellen Republ. VI. 508. d. e. VII. 517. c. Ferner Phileb. 59. a. wer den Bau und die Einrichtung dieser Welt oder einzelner Gegenstände der Sinne betrachtet und untersucht, der beschäftigt sich nicht mit dem, was immer dasselbe ist (αειον) sondern mit dem, was geschieht, geschehen ist, und geschehen wird (mit den Erscheinungen). Von dem aber, was niemahls dasselbe ist, ist auch keine sichere Erkenntniß (ακριβεςατη αληϑεια) möglich. Denn weil nichts Beharrliches in ihm ist, so kann auch keine sichere Erkenntniß (βεβαιον) von ihm möglich seyn. Tim. 29. c. wie sich die Sinnenwelt (γενεσις) verhält zum Dinge an sich (ουσια); so verhält sich Sinnenerkenntniß (πισις) zur Erkenntniß der reinen Vernunft (αληϑεια). Phaedr. 348. b. αληϑειας πεδιον das Gebiet des Intelligibeln, die Sphäre der reinen Vernunfterkenntniß. Cratyl. 439. a. man kann die Dinge durch ihre Bilder, die Worte, erkennen, oder auch an sich unmittelbar. Im erstern Falle erkennt man zuerst die Bilder der Dinge, und sucht durch sie ihr Wesen (αληϑεια) auf; im letztern Falle aber findet man die passenden Bilder erst nachdem man schon das Wesen der Dinge selbst angeschaut hat. Soph. 246. b. es gibt einige,

welche

welche die körperlichen Dinge und ihr Wesen (αληθεια) für bloße Erscheinung halten, und den unkörperlichen allein wahre Substantialität zugestehen (αληθινη ουσια). (In den beyden letztern Stellen ist αληθεια bloß das, was wir Wesen eines Dings nennen. In folgender Stelle aber bezeichnet es wieder die Natur des Intelligibeln). Republ. VII. 529. d. die Veränderungen an dem sichtbaren Himmel wollen wir immer für etwas sehr Schönes und Regelmäßiges in der Sinnenwelt (καλλιςα και ακριβεςατα των ὁρατων) halten; zugleich aber auch einräumen, daß sie dem Intelligibeln (αληθινα) weit nachstehen, welches nur der Verstand (διανοια) und die Reflexion (λογος), nicht aber das leibliche Auge erkennt.

Man sieht also, auch aus der Bedeutung von αληθεια, da es Wesen bezeichnet, daß Plato es überhaupt von dem, was gedacht wird, gebraucht, zum Unterschiede von dem, was wahrgenommen wird, der πιςις.

αληθευειν

heißt: eine richtige Vorstellung haben. Theaet. 202. b. wenn man eine Anschauung zum bestimmten Bewußtseyn erhebt, wiewohl ohne deutlich gedachte Merkmahle (ανευ λογου); so hat man eine richtige Vorstellung (αληθευειν); diese ist aber nicht Erkenntniß (γιγνωσκειν).

Αλλοιωσις.

Es sind an den Erscheinungen zwey Arten von Veränderung wahrzunehmen; Veränderung des Ortes (κινησις, φορα), und Veränderung des Zustandes. Letztere heißt αλλοιωσις.

Αλογος, αλογια, s. λογος.

Αμαθια.

Ἀμαθια.

Dieß Wort bezeichnet nicht bloß Unwissenheit oder Ungelehrigkeit, sondern zugleich auch die Verkehrtheit des Sinnes, sich nicht bilden zu wollen, und dem, was man als vernünftig erkennt, gerade entgegen zu handeln. Verkehrter Sinn ist der passendste deutsche Ausdruck dafür. Legg. III. 689. a. erklärt es Plato selbst: das nenne ich die größte Verkehrtheit, wenn einer das, was er als gut erkennt, nicht liebt, sondern haßt; das aber was er für Böse und Ungerecht erkennt, liebt und ausübt. Diesen Widerspruch der Sinnlichkeit (λυπη και ἡδονη) mit einer vernünftigen Denkungsart (κατα λογον δοξα) nenne ich die größte Verkehrtheit des Herzens. — Wenn man aber bloß der Belehrung durch neue Erkenntnisse widerstrebt; so nenne ich dieß Dummheit (ανοια). — Die αμαθια wird gewöhnlich der σοφια entgegengesetzt, und die ορθη δοξα, das richtige Dafürhalten, steht in der Mitte zwischen der Weisheit (φρονησις) und der Unwissenheit, die mit der Verkehrtheit verbunden ist. Sympos. 202. 203. Unwissenheit im gewöhnlichen Sinne heißt αγνοια und αγνωμοσυνη.

Ἀμουσια

bezeichnet den gänzlichen Mangel an Bildung durch die Künste der Musen (μουσικη), so daß man auch keinen Sinn für sie hat. Alcib. I. 120. b.

Ἀναγκη.

So heißt die Nothwendigkeit der Naturgesetze, die das Universum zusammen hält. Sie ist personificirt in dem Mythos Republ. X. 616 sq. Ferner kömmt sie vor Tim. 48. a. Der Zusammenhang dieses Weltalls steht unter den Gesetzen der

Nothwendigkeit und der Freyheit (νους). Da aber die Freyheit über die Nothwendigkeit herrscht, so werden immer die Zwecke der Vernunft erreicht, indem die Nothwendigkeit sich nach den Aussprüchen der Vernunft (πειθω ευφρων) bestimmen läßt, und ihnen vermöge der Einrichtung des Universums überall gehorchen muß. Tim. Locr. 93. zwey Arten von Caussalität walten im Universum, die Nothwendigkeit (αναγκη) durch Naturkräfte, und die Freyheit (νους) nach Vernunftgesetzen (κατα λογον).

Dann bezeichnet αναγκη überhaupt Nothwendigkeit nach Gesetzen. Die Nothwendigkeit nach Vernunftgesetzen ist unter allen die stärkste, Epinom. 982. c. und im Cratylus 403. Die logische Nothwendigkeit heißt auch immer αναγκη.

Αναλογια.

Tim. 31. c. Feuer und Erde waren geschaffen. Der Schöpfer wollte sie aber in Eins verbinden. Die beste Verknüpfung (δεσμος) schien ihm ein richtig berechnetes Verhältniß beyder zu seyn. (Dieß Verhältniß nennt Plato αναλογια.) Wie z. B. drey Zahlen, oder Flächen, im Verhältnisse stehen, daß das erste zum mittlern sich verhält, wie dieses zum letzten, und umgekehrt; 3 : 6 : 12. — Αναλογιζεσθαι, αναλογισμα überlegen, Ueberlegung. Theaet. 186. c. Sinnlicher Eindrücke ist der Mensch und jedes Thier sogleich nach seiner Geburt fähig; aber Ueberlegung und Nachdenken über das, was wesentlich (ουσια) und nützlich ist, erwirbt er sich nur langsam und mit Mühe. — Sonst hat αναλογια dieselbe Bedeutung, in der wir das Wort gebrauchen. Tim. Locr. 94. b. das nothwendige Daseyn einer Materie (ὑλη), als Träger der Erscheinun-

scheinungen, wird nicht unmittelbar erkannt (κατ' ευθυωριαν), sondern nur durch Schlüsse analogisch gefolgert (κατ' αναλογιαν).

Αναμνησις s. μαθησις.

Απειρα s. περας.

Ἁπλους

drückt die Einheit eines Begriffs, oder auch überhaupt das Einfache aus. Theaet. 146. d. fragt Socrates, was Erkenntniß (επιστημη) sey? Theätet antwortet ihm mit Aufzählung mehrerer Kenntnisse und Künste. O! sagt Socrates, du hast mir vieles gegeben. Ich verlangte nur etwas Einfaches (ἁπλουν), nähmlich die Einheit des Begriffs; du aber gibst mir ein Mannigfaltiges. — Phaedo 62. a. wundert es dich, daß hier allein keine Wahl Statt finden soll (τουτο μονον ἁπλουν ειναι), ob der Mensch leben will, oder sich selbst entleiben dürfe? —

Απορια.

So nennt Plato den Gemüthszustand, in welchem man sich nach einer vergeblichen Untersuchung, in der man nur noch neue Schwierigkeiten entdeckt hat, befindet. S. Laches. 194. c. und unzählige Stellen.

Αρετη

1) Tugend, αρετη πολιτικη Bürgertugend. Protag. 123; 2) Geschicklichkeit, Kunstfertigkeit. Protag. 122. d. 3) Kraft, Wirkung, Brauchbarkeit, αρετη οφθαλμων. Republ. I. 353. b.

Es ist bekannt, daß Plato sich viel mit der Frage beschäftigte, ob die Tugend gelehrt werden könne; das ist, ob sie Wissenschaft oder Kunst sey.

Im Meno, Euthydemus und Protagoras wird vorzüglich davon gehandelt. Wir heben die wichtigsten Stellen aus.

Meno 70. Es ist die Frage, ob die Tugend gelehrt werden könne, als eine Kenntniß; oder durch Uebung erlangt, als eine Fertigkeit; oder ob sie eine natürliche Anlage sey. Es muß aber erst ein Begriff der Tugend gegeben werden. Daher führt Meno eine Menge einzelner Tugenden an. Socrates zeigt aber, daß auf diese Weise der Begriff nicht gefunden werde. Alle Tugenden kommen darin überein, daß sie Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung (σωφροσυνη) voraussetzen. Nur durch diese beyden sind die Menschen tugendhaft, und die Tugend ist bey allen dieselbe. Nun führt Meno erst die Definition des Gorgias an, nach welcher die Tugend eine Kunst, die Menschen zu beherrschen, ist. Weil aber Socrates diese Erklärung verwirft, so erklärt Meno die Tugend für einerley mit der Gerechtigkeit (Beobachtung der Zwangspflichten). Socrates zeigt ihm aber, daß die Gerechtigkeit zwar eine Tugend, aber nicht die Tugend selbst sey. — S. 77. kömmt Meno von dem Irrthume, die Arten für die Gattung zu halten, zurück, und versucht, sich bestimmter auszudrücken. Sie ist, sagt er, ein Streben nach dem Guten, und ein Erreichen desselben. Socrates verwirft auch diese Erklärung. — Dann beginnt (S. 87.) folgende Argumentation: es wird vorausgesetzt, daß die Tugend etwas Gutes sey. Was aber gut ist, ist auch nützlich; daher ist die Tugend nützlich. Nun ist klar, daß nichts an sich nützlich ist, sondern alles nur durch weisen Gebrauch nützlich wird. Die Kenntniß aber des Verhältnisses der Mittel und Zwecke ist Weisheit (φρονησις); also nur durch sie wird

wird etwas nützlich. So ist denn die Weisheit Tugend, und die Tugend ist keine Naturanlage, sondern kann gelernt werden. Folglich ist die Tugend eine Kenntniß (επιϛημη). Diesem Resultate setzt aber Socrates den Einwurf entgegen, daß es auch Lehrer und Schüler der Tugend geben müßte, wenn sie eine Kenntniß wäre. Daß es aber keine gebe, wird weitläuftig gezeigt. S. 97. wird sodann die Bemerkung gemacht, daß nicht nur objective Kenntniß (επιϛημη) der Mittel und Zwecke uns die Dinge nützlich mache, sondern eine richtige subjective Kenntniß (ein richtiges Dafürhalten ορϑη δοξα), so weit sie richtig ist, dasselbe leiste. Aber auch diese haben wir nicht von Natur, und so spricht auch dieser Grund dafür, daß die Tugend gelernt werden könne. — Die letzte Hypothese, die Plato in diesem Dialoge hierüber aufstellt, ist, daß die Tugend weder eine Natnranlage sey, noch auch eine Kenntniß, die gelernt werden könne, sondern eine unmittelbare Gabe der Götter, die man auch ohne Thätigkeit seines Willens (ανευ νου), gleichsam im Traume, erhalten könne. — Dieß ist aber Ironie, und das Resultat des Dialogs dieses: daß die Tugend eine durch richtige objective und subjective Erkenntniß der Mittel und Zwecke (Φρονησις) geleitete Handlungsweise sey, und also durch Cultur unserer Geisteskräfte erworben werden könne. —

Dasselbe Thema kömmt im Protagoras wieder zur Sprache. Der Sophiste nähmlich behauptet, die Kunst zu besitzen, Jünglingen die Tugend beyzubringen. Socrates zweifelt daran, daß die Tugend gelehrt werden könne. Protagoras erzählt einen Mythos. Die Menschen, sagt er, würden sich selbst unter einander aufgeriebn haben, da sie

ohne Staat lebten, hätte ihnen nicht Zeus die Scham und Unterwürfigkeit unter eine (austheilende) Gerechtigkeit (δικη, iustitia distributiva) gesendet, damit durch diese ein Staat zu Stande käme. Künste und Wissenschaften wurden nur wenigen zu Theil; Scham aber und Gerechtigkeit gab Jupiter allen. Daß aber die Tugend selbst keine Naturgabe sey, sondern gelernt werden müsse, will Protagoras damit beweisen, daß man Naturfehler keinem zurechne; wer es aber an seiner Pflicht fehlen lasse, den tadle und strafe man, um ihn zu bessern, und andern ein Beyspiel zu geben.

Hier war Protagoras auf dem rechten Wege. Dieß beweiset wirklich, daß die Tugend etwas ist, das erworben werden kann und muß, nur nicht durch Unterricht. Allein weil man Zurechtweisungen gewissermaßen auch zum Unterrichte rechnen könnte, wenn vorausgesetzt wird, daß der Fehlende geirrt habe, und also belehrt werden und durch Belehrung gebessert werden könne, so schließt der Sophiste, daß die Tugend gelehrt werden könne.

Dieß thue jeder Staat; und so scheinen denn alle der Meinung zu seyn, daß man die Tugend einem beybringen könne. Dieß zu bestätigen zeigt Protagoras noch ferner weitläuftig, wie man die Kinder durch Lehren und Ermahnungen zur Tugend zu bilden pflege. — Socrates fragt sodann: ob die Tugend eine Einheit sey, und ob sie aus gleichen oder ungleichartigen Theilen bestehe. Darüber entspinnt sich eine lange Dispüte, die auf viele Abwege führt. Das Ende des Dialogs läßt die Frage, ob die Tugend eine Wissenschaft sey, ebenfalls unentschieden. Vorher aber erklärt sich Socrates ziemlich deutlich, daß eine Erkenntniß dazu gehöre, wahre Güter von den falschen zu unterscheiden, und

auf

auf die letztern Verzicht zu thun, um die erstern zu gewinnen; daß zwar die Tugend nicht selbst diese Erkenntniß sey; dieselbe aber doch voraussetze. Diese Kenntniß nennt er Φρονησις.

Auch im Euthydemus wird dieser Gegenstand behandelt. Die beyden Sophisten, Euthydemus und Dionysodor geben vor, jedermann ums Geld die Tugend vollkommen lehren zu können. Socrates macht sie mit ihren Prahlereyen und ihrem Wortkrame lächerlich, spricht aber mit unter selbst etwas Ernsthaftes über diesen Gegenstand.

Von S. 278. d. bis S. 282. a. erläutert Socrates den Satz, daß an sich nichts gut sey, sondern alles nur durch den Gebrauch gut werde, den man davon macht. Dazu ist aber eine Kenntniß nöthig, nähmlich die Kenntniß der Mittel und Zwecke, die Weisheit (Φρονησις). S. 288. fährt er fort, diesen Satz auch auf die Wissenschaften anzuwenden. Es gebe keine Wissenschaft, die an sich etwas Gutes wäre. Sie würden es alle nur durch den Gebrauch, den man von ihnen macht. Daher müsse es eine Wissenschaft geben, die den Gebrauch aller andern lehrte, nur dadurch glücklich machte, und also allein das wahre Gut wäre. Dabey bleibt es auch in diesem Dialoge. Weiter wird über die Frage nichts entschieden. Es erhellet aber theils aus dem Obigen, theils aus den häufigen Empfehlungen der Φρονησις, daß Plato unter dieser die practische Weisheit versteht, und sie für das nothwendige Erforderniß eines tugendhaften, d. i. dieser Weisheit gemäß eingerichteten, Lebens hält. Und dieß ist das Resultat dieses Dialogs.

Es ist überhaupt zu bemerken, daß Plato in vielen seiner Dialogen das gefundene Resultat, das er ohnehin

ohnehin nie deutlich ins Licht stellt, noch durch den Schluß des Dialogs wieder verdunkelt, und dem Leser aus den Augen rückt. Man kann daher bey diesen Dialogen immer das zuletzt gefundene Resultat, das vor dem Schlusse des Dialogs gefunden wird, auch ungeachtet der im Schlusse noch folgenden, großen Theils nur geringfügigen Einwürfe, als das wahre Resultat der Untersuchuug, und als die wirkliche Meinung Plato's, die er wenigstens für wahrscheinlich hielt, annehmen.

Αριθμος,

Größe, Zahl; und wird mit λογισμος öfters zusammengestellt, da sodann beyde reine Verstandesthätigkeit bezeichnen. Republ. VII. 522 c. Sonst braucht Plato auch αριθμος für regelmäßige Ordnung, im Gegensatze mit dem Gesetzlosen der wilden ungezähmten Natur.

Tim. 39. b. Zählen lernen wir an den Gestirnen. Sie sind die Urheber der Zahlen, und entwickelten in uns die Fähigkeit, mit Zahlen zu rechnen, denn sie halten uns immer die Einheit und die Vielheit vor Augen.

Epinom. 977. a. Der Himmel (als Inbegriff der Gestirne) ist für uns eine Quelle vieles Guten. Er gab uns auch die Zahl; und jeder, wer nur will, kann sie von ihm abstrahiren. Es steht jedem frey, ihn Himmel (ουρανος), oder Olymp, oder Welt zu nennen; nur beobachte man ihn in seinen Veränderungen und den Bahnen seiner Gestirne, durch die er unsere Zeiten wechselt und uns ernährt. Mit der Zahl entwickelt er in uns auch zugleich die andere reine Thätigkeit des Geistes (φρονησις), so daß wir ihm sehr vieles verdanken, das Größte aber ist, daß er uns die Zahl (die Kunst durch Zahlen zu erkennen) gab, durch welche wir im Stande sind, seinen ganzen Lauf zu berechnen. Wenn wir dem

Menschen

Menschen die Zahlen nehmen; so ist er aller reinen Erkenntniß beraubt; und wenn diese dem Menschen fehlt, so ist seine fortschreitende Cultur vernichtet. Denn ein Wesen, das weder Zwey noch Drey, noch Gerades und Ungerades verstände (das für Zahlen und Berechnungen keinen Sinn hätte), würde bloß sinnlicher Empfindungen und Vorstellungen (μνημη; denn δοξα ist eine σωτηρια αισθησεως δια μνημην s. δοξα u. μνημη) fähig seyn, aber keineswegs ihren Zusammenhang und ihre Verhältnisse einsehen können (λογον διδοναι). Zwar würde es diesem Wesen doch möglich seyn, Muth und Mäßigung sich zu erwerben; aber ohne Einsicht in den Zusammenhang und die Verhältnisse der Dinge, würde es nie weise werden können. Weisheit aber ist der vornehmste Theil menschlicher Vortreflichkeit, und wem diese fehlt, der kann nicht vollkommen gut, also auch nicht vollkommen glücklich seyn. Daher muß die Kenntniß der Zahlen durchaus als nothwendig angesehen werden. Wenn man diese Kenntniß dem menschlichen Leben entziehen könnte, so würden die andern Wissenschaften alle ihrer Gewißheit beraubt. Es mag vielleicht manchen dünken, nur in wenigen Künsten sey die Kenntniß der Zahlen nützlich und nothwendig; doch auch hier wäre ihr Nutzen schon nicht gering. Unterscheidet man aber in den Erscheinungen (γενεσις) das Intelligibele (θειον die Gesetze und Verhältnisse der Dinge als bloß denkbar) von dem Vergänglichen (θνητον dem Gegenstande der bloßen Anschauung); so leitet diese Betrachtung auch auf das Moralische (θεοσεβες) und die intelligibeln Substanzen (ὁ οντως αριθμος); und selbst der hohe Geist eines Weissagers vermöchte nicht die Menge von Anlagen und Kräften (δυναμεις) voraus zu bestimmen, die diese Geistesthätigkeit in uns entwickelt. Auch die Tonkunst mißt ihren

Rhythmus nach Zahlen; und es ist einleuchtend, daß die Zahl für uns eine Quelle alles Guten ist, indeß auch nicht das geringste Uebel aus ihr entspringt. Aber alles was unvernünftig, unharmonisch, gesetz- und ordnungslos ist, das ist darum böse, weil es ihm an genau benahmten Verhältnissen (αριϑμος) fehlt. Diese Denkungsart führt zu einem glücklichen Leben. Wer aber sich reine Kenntniß nicht erworben hat, der wird auch bey richtiger subjectiver Kenntniß (αληϑης δοξα) doch nicht im Stande seyn, sich selbst oder irgend einen andern von der Nothwendigkeit, gerecht, gut und edel zu seyn, gründlich zu überzeugen (διαριϑμεισϑαι προς το πεισαι etc.).

Man sieht aus dieser Stelle leicht, daß αριϑμος die Mathematik bezeichnet, vorzüglich aber hat Plato ihre Anwendung auf die Berechnung des Laufs der Gestirne im Sinn; ein Studium, das jeden Geist, der reines erhabnen Schwunges fähig ist, zur Begeisterung dahin reißt. Man erinnere sich an Kants zerstreute Aeußerungen über die Betrachtung der Gestirne.

So bezeichnet
αριϑμητικη
die Arithmetik, oder, wie sich Plato ausdrückt, die Kenntniß des Geraden und Ungeraden (αρτιου και περιττου). Gorg. 451. b. Phileb. 56. c. In der ersteren Stelle vermischte sie Plato mit der λογιστικη, die er in der zweyten Stelle für die angewandte Arithmetik nimmt. Es gebe eine doppelte Arithmetik, eine gemeine und eine höhere; die erstere zähle bloß zusammen, ohne auf die Qualität der Dinge Rücksicht zu nehmen (die gemeine Rechenkunst); die andere aber (die Mathematik) setze Gleichheit der Einheiten, mit denen sie sich beschäftigt, voraus.

Polit.

Polit. 299. e. ist die Rede von einer αριθμετικη ψιλη, die sich mit Abmessung von Flächen, oder Tiefen oder den Graden der Bewegung beschäftigt. Ψιλη bezeichnet das bloß theoretische der Wissenschaft, also hier im Gegensatz mit der Mechanik. Τεχνη ψιλη πραξεως heißt bey Plato eine bloß theoretische Kunst, die nichts hervorbringt, sondern bloß erkennen lehrt; dieß erhellt aus Polit. 258. d.

Das übrige von αριθμετικη siehe bey λογιςικη unter λογος.

Αρχη.

Republ. VI. 510. b. 511. b. Höchster Grundsatz, Princip. Ihm steht entgegen τελευτη, conclusio, Schlußsatz. — Die Erläuterung dieser wichtigen Stelle suche unter εικων.

Βεβαιος.

Unter die Prädicate der intelligibeln Substanzen oder ihres Inbegriffs gehört auch die Beharrlichkeit, βεβαιοτης. Die characteristische Benennung des Sinnlichen, γενεσις, steht ihr entgegen. Cratyl. 411. c. Phileb. 59. b. μονιμον και βεβαιον bleibend und beharrlich. Tim. 29. b. weil nicht alles allen auf gleiche Weise, zu gleicher und zu aller Zeit erscheint, noch auch von jedem auf verschiedene Weise angeschauet wird; so folgt, daß die Dinge irgend eine beharrliche, und von unserem Anschauungsvermögen unabhängige Existenz haben, so daß wir in der Wahrnehmung nicht frey, sondern an die Natur der Dinge und ihre innere Nothwendigkeit gebunden sind. Cratyl. 386. d. — Polit. 309. c. wird βεβαιος mit δοξα verbunden, Plato fährt in der Anwendung des Bildes vom Gewebe auf die Stimmung der Seele zur Tugend fort. Man verfahre, heißt es, nach den Gesetzen der

Aehnlichkeit (κατα το συγγενες); man verknüpfe das Unsterbliche der Seele in Ein göttliches Band (man denke es als Einheit); und das thierische geselle man ebenfalls zusammen. Ich sage sodann, daß das wirkliche, in sich gegründete, wahre Urtheil (βεβαιος δοξα) über das Schöne und Gute und die Gegentheile derselben, göttlich sey, und in dem unsterblichen Theile der Seele entstehe.

Βιος.

Untersuchen, was Pflicht sey für den Menschen, heißt bey Plato, die beste Lebensweise (τον αριϛον βιον) aufsuchen. Im Philebus werden dreyerley Lebensweisen unterschieden, die bloß sinnliche, thierische, wo man allein nach Sinnengenuß strebt, ὁ βιος της ἡδονης; die geistige, wo man seine sinnliche Natur ganz vernachläßigt, und bloß geistig genießt, ὁ βιος του νου; und die dritte, aus beyden gemischte, ὁ μικτος βιος, wo man seine ganze Natur entwickelt, aber der Geist über die Sinnlichkeit herrscht.

Γενεσις.

Das sinnliche Daseyn ist ein immerwährendes Werden, ein Entstehen und Vergehen, in dem nichts Bleibendes sichtbar ist. Was beharret, ist nicht für die Sinne, ist nur denkbares Wesen νοητος ουσια, αϊδιος, αορατος. Die sinnlichen Gegenstände in ihrem ewigen Wechsel sind γιγνομενα και απολλυμενα, entstehende und vergehende Erscheinung, die ist, und nicht ist, ον και μη ον, wahrgenommen wird, aber außer der Wahrnehmung nichts ist. Theaet. 152. d. nichts ist an sich Eins (ἐν αυτο καθ' ἑαυτο); auch kann man den Erscheinungen nicht einmahl mit Sicherheit ein Prädicat beylegen; (προσαγορευειν τι) denn während du einer Sache dieß Prädicat gibst, verändert sie sich schon

wieder

wieder zu einem andern. — Ueber γενεσις als Benennung des sinnlichen Daseyns siehe mehreres unter ειναι und κινησις.

Γενεσις kömmt aber auch noch in andern Bedeutungen vor. Polit. 287. heißt es von den Besitzungen der Bürger im Staate: ου γενεσεως αιτιαι γιγνονται, d. i. sie tragen nichts zum Wesen des Staats bey; denn sie dienen bloß, den Zustand der Bürger zu verbessern, indeß der Staat das Seinige schon für sie gethan hat, indem er ihnen Sicherheit ihres Eigenthums (σωτηρια) gewährt. S. 283. d. kömmt vor ουσια γενεσεως αναγκαια. Hier wird nähmlich die Größe eingetheilt in die relative (ἡ προς αλληλα μεγεθους και σμικροτητος κοινωνια) und die absolute, d. i. die zum Wesen eines Dings nothwendig ist, αναγκαια εις γενεσιν ουσιας. Diese heißt weiter unten το μετριον. Auf der folgenden Seite heißt diese γενεσις εις ουσιαν αναγκαιαν oder diese Bewirkung der der Natur des Gegenstandes angemessenen Verhältnisse, γενεσις του μετριου. — Im Phileb. 26. 27. heißt γενεσις εις ουσιαν εκ των μετα του περατος απειργασμενων μετρων, die Vollendung des Wesens eines Dings durch das Hinzukommen aller in seinem Begriffe (περας) enthaltenen Bestimmungen (μετρα). Phileb. 53. 54. wird die Lust (ἡδονη) auch eine γενεσις genannt. Jede γενεσις, jedes Entstehen, heißt es da, bezweckt ein Seyn (ουσια); nur das Absolute (το αγαθον) ist schon an und für sich ουσια; weil daher die Lust eine γενεσις ist, so kann sie nicht in die Sphäre des Absoluten, μοιρα του αγαθου, gehören. — Theaet. 155. e. kommen γενεσεις vor, die mit πραξεις in Eine Classe des Unsichtbaren gesetzt werden; πραξις und γενεσεις bezeichnen hier zusammen Naturkräfte und ihre Wirksamkeit. S. πραξις. Sie werden, sagt Plato,

von

von einigen, die nur das für existirend halten, was sie mit Händen greifen können, nicht unter die wirklich (intelligibel) existirenden Dinge (εν ουσιας μερει) gezählt.

Γνωσις

bezeichnet 1) Erkenntniß, Kenntniß überhaupt, Theaet. 193 sq. Polit. 260 sq. 2) reine Vernunft- oder Verstandes-Erkenntniß.

Phileb. 58. a. Die Erkenntniß dessen, was ist (το ον), und wirklich ist (οντως ον), und immer dasselbe (κατα ταυτον αει πεφυκος), werden wohl mit mir alle, die ihre Vernunft auch nur ein wenig ausgebildet haben, für die bey weitem wahrste Erkenntniß (γνωσις) halten. — Soph. 248. d. Das Intelligibele (ουσια) werde von der Seele erkannt (γιγνωσκεται). — Republ. V. 479. d. Wir haben gesehen, daß das, was von vielen für schön gehalten wird, in der Mitte schwebt zwischen dem, was ist, und dem, was nicht ist; d. i. die wenigsten erheben sich zu Ideen in ihrer Reinheit, indem sie mit denselben nur in concreto bekannt sind. So weit nun die Idee in concreto dargestellt ist, ist sie freylich etwas; aber da keine Idee ganz dargestellt werden kann, so ist sie in so weit, als sie mangelhaft dargestellt ist, nichts. Daher schwebt die Idee in concreto zwischen dem, was ist, und nicht ist, in der Mitte. Der Begriff des Seyns muß nähmlich in Plato's Sinne von dem intelligibeln Seyn genommen werden). Auch sind wir überein gekommen, daß, wenn etwas dergleichen vorkomme, es nicht durch Vernunft, sondern bloß in der Vorstellung erkannt werde (δοξαστον ειναι), nähmlich durch ein mittleres Erkenntnißvermögen, das zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, so wie der Gegenstand zwischen wahrem Seyn und Erschei-

Erscheinung, in der Mitte steht. Die Idee ist an sich ον, in ihrer Darstellung aber als Erscheinend, ist sie mit dem μη ον oder der γενεσις verwandt. — Republ. VI. 484. c. Wer keine Erkenntniß des wahren Seyns (γνωσις του οντος) hat, ist nicht viel besser, als ein Blinder. Republ. VII. 517. b. In dem, was durch reine Vernunft erkennbar ist (εν τῳ γνωϛῳ), ist das Ideal der Vollkommenheit (το αγαθον) anzuschauen. S. 527. b. Die Mathematik ist eine Erkenntniß (γνωσις) des wahren Seyns. — Theaet. 177. c. S. 202. b. heißt es: die Bestandtheile (ϛοιχεια) der Worte und Sylben sind weder denkbar (αλογα) als Gedanken, noch a priori erkennbar (αγνωϛα); sondern bloß wahrnehmbar (αισθητα). Daher kann die Seele von ihnen zwar eine richtige Vorstellung haben (αληθευειν), aber keine reine Erkenntniß (γιγνωσκειν). — Polit. 258. e. werden die Künste eingetheilt in γνωϛικας und πρακτικας, Wissenschaften und Künste im strengen Sinne. — Die Geistesthätigkeit, wodurch γνωσις erworben wird, heißt λογισμος, und das Vermögen derselben νους (die reine Vernunft), oder auch διανοια (der reine Verstand).

Διαλεγεσθαι

heißt eine philosophische Untersuchung gemeinschaftlich anstellen, ein philosophisches Gespräch führen. Solche Gespräche heißen λογοι. Wer hierin eine besondere Fertigkeit besitzt, heißt δεινος εν τοις λογοις, λογων φιλος, διαλεκτικος, und die Kunst selbst διαλεκτικη, δυναμις του διαλεγεσθαι. Der Dialectiker in diesem Sinne versteht sich vorzüglich auf das Fragen und Antworten, als worin seine Kunst besteht, Cratyl. 389. Dieß ist die Kunst der Sophisten.

Διαλεκτικη hat aber noch eine andere Bedeutung. Es bezeichnet eine Vernunftwissenschaft aus Begriffen, Philosophie. — Sie ist der Inbegriff aller reinen Erkenntniß (γνωσις). Phileb. 58. a. — Soph. 253. d. die Arten abgesondert zu betrachten, und keine mit der andern zu verwechseln, ist die Methode der Dialectik. Der Dialectiker verfolgt Eine Idee durch viele genau von einander unterschiedene Gegenstände, in denen allen sie angetroffen wird; er sieht wie viele Begriffe, die an sich verschieden sind, doch in einem höhern vereint werden können, indem dieser höhere Begriff sich in allen niedrigern vorfindet, und die niedrigern wiederum getrennt sind, wenn man auf den sie umfassenden höhern keine Rücksicht nimmt. Dieß heißt untersuchen, in wie ferne die Begriffe von einander abhängen (κοινωνειν), und wie man die Gattungen (ιδεαι) in Arten (γενη) zu zertheilen habe. (Wir würden sagen: dieß heißt abstrahiren und analysiren). Dieß kann nun wohl von keinem andern, als dem echten Philosophen gesagt werden. Republ. VII. 533. c. d. 534. b. Dialectiker heißt, wer das Wesen und die innern Verhältnisse der Dinge angeben kann (λογον λαβειν ἑκαςου της ουσιας). Der verdient aber diesen Nahmen nicht, der den Begriff des Guten nicht von allem Einzelnen abstrahirt gründlich und unwiderleglich darstellen kann, so daß er nicht subjective Ueberzeugung (δοξα) bewirkt, sondern dem Hörer das Wesen (ουσια) des Begriffs deutlich vor Augen legt. S. 531. e. ist von der Abfassung der Gesetze die Rede. Nur wenige Dialectiker könnte man hier zu Rathe ziehen, die in einem Gespräch Begriffe deutlich zu entwickeln wüßten (δουναι και αποδεξασθαι λογον). Der Sinn des Gesichts, wenn er die Objecte unmittelbar zu erkennen strebt (Plato nennt hier unter den Objecten ζωα, αςρα, ἡλιον), ahmt die rein=

reingeistige Kraft (νοητον) des Dialectikers nach, der von allem Sinnlichen abstrahirt, und unmittelbar durch reine Vernunft die intelligibele Realität zu erkennen strebt, und nicht abläßt, bis er das reine Gute (αυτο ὁ εςι αγαθον der reine Begriff) mit seiner sinnenfreyen Thätigkeit (νοησις) faßt, und so das Ziel des reinen Denkens erreicht, so wie jener das Ziel der Sinnenerkenntniß. Dieß ist die Weise des Dialectikers (des Philosophen). — Republ. VII. 511. b. Der reinen Wissenschaften (το νοητον) sind zwey, die Mathematik (γεωμετρια) und die Dialectik (διαλεγεσθαι δυναμις). Die letztere geht nicht von bloß formalen Principien (αρχαι) sondern von realen Sätzen (τῳ οντι ὑποθεσεις) aus, deren sie sich als Stufen bedient, um zu dem Unbedingten (ανυποθετον) aufzusteigen, von dem alles sich ableitet (του παντος αρχη). Der Dialectiker ergreift das Unbedingte, und wird von dem Unbedingten wieder ergriffen, und findet so sein Resultat (τελευτη) ohne alle Hülfe der Erfahrung (αισθησεις); erkennt Begriffe (ειδη) durch Begriffe, und sein Resultat selbst besteht aus reinen Begriffen. Daher ist der Gewinn an reiner Erkenntniß, den das philosophische Denken gibt, weit vorzuziehen den Resultaten der sogenannten Künste, die formale Sätze (αρχαι) zum Grunde legen, und mittelbar durch den Verstand daraus folgern, nicht aber die Erkenntniß unmittelbar anschauen (αισθησεσι θεασθαι). Denn diese gehen nicht auf ein letztes reales Princip zurück, sondern folgern nur aus Voraussetzungen; sie erkennen das, was doch durch reine Vernunft erkennbar ist, nicht durch reine Vernunft (νους). Daher man die Erkenntniß der Mathematiker am besten eine Verstandeserkenntniß (διανοια) nennen kann, indem der Verstand zwischen der Sinnlich-

keit (δοξα) und der reinen Vernunft (νους) zwischen inne steht.

Diese Unterscheidung der mathematischen Erkenntniß von der reinen Vernunfterkenntniß ist merkwürdig. Die Mathematik, sagt Plato, hat es eigentlich mit reinen Anschauungen, die er wie die reinen Begriffe ειδη nennt, zu thun. Sie kann aber diese nicht unmittelbar erkennen, wie der Philosoph seine Ideen; sondern sie muß ihnen sinnliche Bilder (εικονες) unterlegen, und erst von ihnen abstrahiren (διανοεισθαι), was für die reine Anschauung gelten soll. Dieß nennt Plato εν εικοσι τα οντα σκοπειν, und diese Erkenntniß ist ihm schon von geringerem Werthe, weil sie der Anschauungen bedarf. Der Philosoph muß gar keiner Anschauung bedürfen: er muß im reinen Denken die Dinge an sich unmittelbar erkennen, welches auch wirklich so ist; denn was die reine Vernunft nach ihren Gesetzen denkt, das ist bey Plato ein Ding an sich, ein οντως ον. — Er nennt die Mathematik eine διανοια, weil der Verstand es ist, der hier seine Begriffe construirt. Plato unterscheidet aber die Zahlenkunde oder die höhere Arithmetik (αριθμος), die z. B. den Lauf der Gestirne berechnet, als eine vollkommen reine Wissenschaft, von der Geometrie, die ihre Sätze construiren muß durch Figuren. Die höhere Arithmetik erkennt unmittelbar das Intelligibele, die Gesetze des Weltensystems ꝛc., ob es gleich sichtbare Gestalten sind, die nach diesen Gesetzen wandeln. Das sinnliche Auge faßt ihre Gestalt auf, aber der reine Geist schaut ihr übersinnliches Wesen, ihre Gesetze. Dieß ist die Ursache, warum Plato dem Himmel einen so hohen Rang in der Reihe der Wesen anweiset. Er ist ihm der Inbegriff der höchsten Gegenstände der höchsten Erkenntniß. Mehreres über die Mathematik siehe unter λογιστικη. So nennt Plato jene höhere Arithmetik, die allein eine Wissenschaft (επιστημη) ist; da er die Geometrie unter die Künste (τεχνη) rechnet.

Republ. VII. 537. d. Die jungen Männer, die das dreyßigste Jahr erreicht haben, sollen geprüft werden,

werden, ob etwa einer unter ihnen sey, der ohne Hülfe der Augen oder der andern Sinne, bloß durch die Dialectik, die sichern Wahrheiten der reinen Erkenntniß zu erforschen im Stande sey (δυνατος ιεναι επι το ον μετ' αληθειας).

Διανοια.

Διανοεισθαι heißt bey Plato denken, und διανοια das Denkende in uns; entweder die Seele, mens, in so fern sie denkt, oder ihr Denkvermögen, der **Verstand**. Dann heißt es auch das Resultat des Denkens, der **Gedanke**, oder **Begriff**, und wenn derselbe in Worten niedergelegt ist, der **Sinn**, den der Redende mit diesen Worten verbindet, oder die **Erklärung** dieses **Sinnes**, vorzüglich wenn es in der vielfachen Zahl steht, wie im Ion. — Zuweilen heißt auch διανοια die **Denkungsart** eines Menschen, oder auch eine **Wissenschaft**, die vorzügliche Verstandesthätigkeit fordert.

Soph. 263. e. Διανοια ist einerley mit λογος. Nur daß das erstere ein Reden der Seele mit sich selbst ohne Töne, das zweyte aber ein Reden durch Töne des Mundes bezeichnet. Republ. VI. 511. wird διανοια als ein zwischen δοξα und νους mitten inne stehendes Seelenvermögen angegeben. Soph. 263. werden δοξα und φαντασια, sonst auch εικασια genannt, als niedrigere Seelenvermögen nach διανοια erwähnt. Theaet. 195. c. Die falsche Vorstellung beruht weder auf dem Verstande (διανοια) allein, noch auch allein auf der Empfindung (αισθησις), sondern auf der Verbindung beyder. Wer sich die Zahl 11 denkt, der kann unmöglich irren, daß er sich 12 dächte, da er doch 11 denkt; aber wenn er sich noch nichts Bestimmtes denkt, sondern irgend eine Zahl sieht oder fühlt, so kann

er sich die unrechte Zahl dabey denken, und also irren. Διανοια ist auch die discursive Thätigkeit des Verstandes, und ihr Resultat die Vorstellung (δοξα), Soph. 264. a. — Dem Anschauen der intelligibeln Wahrheit wird Republ. 511. die Verstandesthätigkeit in der Geometrie entgegen gesetzt. — Weil der Verstand auch reine Begriffe hat, so rechnet ihn Plato Republ. VI. 533. noch zu dem reinen Erkenntnißvermögen. Er ordnet die Arten der Erkenntniß so:

επιςημη } νοησις hat zum Object — ουσια
διανοια }

δοξα }
πιςις } πιςις hat zum Objecte — γενεσις
εικασια }

nähmlich πιςις hat zweyerley Bedeutung. Einmahl bezeichnet es überhaupt die sinnliche Erkenntniß; dann ist es auch der εικασια entgegen gesetzt. S. πιςις. Phaedo. 79. a. Die intelligibeln Substanzen schaut man nicht sinnlich an. Nur der reine Verstand (διανοια) erkennt sie in seiner freyen Thätigkeit (λογισμος). — Ein solches Vermögen wird auch der Gottheit zugeschrieben, Phaedo. 247. c. und die Thätigkeit desselben nun als ein Drehen im Kreise dargestellt, dessen Resultat νους και επιςημη ακηρατος ist. S. ειναι. — Phaedo. 66. a. nur dem Verstande ohne Hülfe der Sinne ist das Intelligibele erkennbar. — Den denkenden Geist (mens) bezeichnet διανοια, Republ. V. 455. b. 486. a. u. a. m. O. — Die Geometrie heißt διανοια, Republ. VI. 511; ferner: τεχναι, διανοιαι, και επιςημαι, Republ. VII. 522. c. 533. d. — Denkungsart bezeichnet es Protag. 324. b. 352. a. Parmen. 219. d. Epist. VII. 322. Phaedo. 63. u. a. m. O.

Διανοιᾳ λαβειν ist begreifen, fassen; und διανοηματα Gedanken.

Διδασκειν

heißt dem Verstande etwas beybringen, lehren im strengen Sinne. Es wird entgegen gesetzt dem Ueberreden, welches bloß subjective Ueberzeugung (πιϛις) bewirkt. Die objective Ueberzeugung (διδαχη) bedient sich der in der Sache liegenden Gründe (αληθης λογος); die Ueberredung nennt Plato αλογος. Tim. 51. d. Ob die Tugend gelehrt werden könne, heißt, ob sie eine Erkenntniß sey. S. αρετη.

Δηλωσις.

Δηλουν nennt Plato, machen, daß etwas wahrgenommen wird. So entdecken (δηλουσι) uns die Augen die Farbe, die Ohren den Schall, durch die Empfindung, die wir in diesen Organen haben. Polit. 314. a. wird gefragt, ob das Gesetz eine solche Empfindung (αισθησις) oder die dadurch bewirkte Wahrnehmung (δηλωσις) sey? — Das, was wir lernen, wird uns durch die Wissenschaft bekannt (δηλωση τη επιϛημη μανθανομεν). Es wird auch in eben der Stelle unterschieden von εὑρεσις, welches eine durch Beobachtungen gemachte, für sich selbst aber zufällige Entdeckung bezeichnet, wie das angeführte Beyspiel beweiset.

Δικαιος, δικαιοσυνη.

So wie alle Anlage in dem Menschen von außen geweckt wird, und erst äußerlich thätig ist, ehe sie in sich selbst zurück tritt, und des Menschen wahres Eigenthum wird; so erscheint auch die Pflicht zuerst als Gerechtigkeit, und bestimmt erst bloß äußere Verhältnisse, die mit dem Zustande des Menschen genau zusammenhängen, ehe sie ohne Rück=

Rücksicht auf den Zustand das innere Seyn des Menschen beherrscht. Gesellschaftliche Pflichten sind die ersten, die gefühlt werden, und ihr Inbegriff heißt Gerechtigkeit. Dieß ist die δικαιοσυνη des Plato, dieselbe, die sich auch schon Homer dachte:

Odyff. Θ. 575.

ἠ μεν ὁσοι χαλεποι τε και αγριοι, ουδε δικαιοι.

Ibid. ε. 175.

η ῥ οἱγ' ὑβρισαι τε και αγριοι ουδε δικαιοι.

Plato erklärt selbst, was er unter δικαιος verstehe, Gorg. 507. δικαια sind die Pflichten (τα προσηκοντα) gegen die Menschen. Das Princip der Gerechtigkeit aber oder der geselligen Pflichten ist der Vortheil, den ihre Beobachtung gewährt, und die Unmöglichkeit, auf andere Weise die Frucht der Erde ruhig zu essen. Die Pflicht von innen knüpft sich an die Idee eines unsichtbaren Gesetzgebers an, und ist daher nur als Religiosität — ὁσιοτης — bekannt. Socrates hat es in den Gesprächen über die Gerechtigkeit, d. i. in dem Politicus und den Büchern der Republik, mit Leuten zu thun, denen die Gerechtigkeit als ein nothwendiges Mittel zur Glückseligkeit dargestellt werden mußte. Dieß konnte er nicht besser thun, als wenn er eine Republik formirte, in der die Gerechtigkeit herrschte. Der Vortheil, der aus der Beobachtung der gesellschaftlichen Pflichten entspringt, läßt sich im Kleinen nicht so deutlich darthun. Man bilde aber ein großes Ganzes, das durch diese Idee zusammen gehalten wird, so zeigt sich der Vortheil deutlich. Hat man auf diese Weise die Idee der Gerechtigkeit als gemeinschaftliches Band einer großen Gesellschaft betrachtet, so läßt sich dann die Quote derselben, die auf eine einzelne Person kömmt, leicht berechnen, oder, wie Plato sich ausdrückt, zeigen, worin die Gerechtig-

rechtigkeit eines einzelnen Mannes bestehe. Welche Wege und Abwege Plato gegangen sey, um diese Darstellung zu vollenden, wollen wir hier vorlegen. Seine Republik selbst aber, als systematisches Ganzes, liefern wir in der Einleitung.

Im ersten Buche der Republik entspinnt sich ein Gespräch über die Beschwerlichkeiten des Alters und die Vortheile des Reichthums. Kephalus, ein reicher und liebenswürdiger Alter, setzt den Hauptvortheil des Reichthums darin, jedermann das Seinige geben zu können, so daß man am Ende des Lebens von keiner Schuld mehr gedrückt sey.

Hier knüpft Socrates sogleich das Thema des ganzen Gespräches an, indem er fragt, ob die Gerechtigkeit darin bestehe, jedem das Seinige zu geben unbedingt und unter allen Umständen; also auch dem Rasenden sein Schwert, wenn er es verlangt; oder ihm, wenn er fragt, die Wahrheit zu sagen. So erklärt Simonides die Gerechtigkeit *). Aber dieser

*) Im Vorbeygehen ein Wort über den berüchtigten Fall, den die Casuisten den Rigoristen in der Moral so gerne hinzuwerfen pflegen. — Es rennt einer mit bloßem Degen zu mir her, und fragt mich, auf welche Seite sein Feind geflohen sey? Ich weiß es. Soll ich nun durch Entdeckung der Wahrheit des Fliehenden Leben in Gefahr setzen, oder darf ich lügen? — So stellen die Casuistiker die Frage, und glauben nun einen Knoten geschürzt zu haben, den man nicht auflösen, nur zerhauen könne. Hier soll eine Collision von Pflichten seyn, und gewöhnlich ist man der Meinung, daß man die kleinere Pflicht, Wahrheit zu sagen, der größern, das Leben des andern zu retten, aufopfern müsse. Es wäre, sagt man, unverzeihlicher Rigorismus, hier nicht lügen

dieser Erklärung muß die Einschränkung beygefügt werden, daß man die Zurückgabe des anvertrauten Gutes, in dem Falle, wo sie schädlich wäre, verweigern dürfe. Es scheint also, als wenn Simonides so verstanden werden wolle, Gerechtigkeit sey andern das, was ihnen nützlich ist — το προσηκον — wiederzugeben, nicht unbestimmt das, was man ihnen schuldig ist — το οφειλομενον; nur dem Feinde dürfe man alles ohne Unterschied geben *). Es gibt aber so viele, die durch ihre Kunst dem Menschen das nützliche verschaffen (αποδιδουσι), daß endlich kein Nutzen mehr übrig bleibt, den der Gerechte, als solcher, stiften könnte. Der Gerechte könnte etwa nur noch dazu dienen, das unbenutzt liegende Gut zu bewachen. Wer aber eine Sache gut zu bewachen weiß, der weiß sie auch am besten zu stehlen; am Ende wäre also die Gerechtigkeit eine Kunst, die Güter seiner Freunde zu bewachen, aber die seiner Feinde zu stehlen; oder überhaupt, Freunden zu nützen und Feinden zu schaden. Nun kömmt es wieder darauf an, wen man als seinen Freund oder

lügen zu wollen, wo es ein Menschenleben gilt. Dieser Entscheidung hat erst neuerdings ein Recensent in den Göttinger Anzeigen seinen lauten Beyfall gegeben. — Allein ist denn hier wirklich eine Collision von Pflichten? — Ich sehe hier keine andere Pflicht, als die den Mörder zu entwaffnen. Aber ich bin unbewaffnet? — Kann es mir durch eine plötzliche unvorhergesehene Wendung nicht doch gelingen, jenen zu entwaffnen? — aber wenn es auch nicht gelingt; so gebeut ja die Pflicht nicht den Erfolg, sondern nur meine Handlung, und ich habe meine Rolle gespielt, wenn ich that was ich vermochte.

*) Es steckt hier in dem Worte αποδιδοναι eine Zweydeutigkeit, denn es bezeichnet bald zurückgeben, bald auch überhaupt geben, verschaffen.

oder Feind ansehen will; und die Gerechtigkeit wird am Ende die größte Ungerechtigkeit, wenn z. B. der Böse den Guten als seinen Feind behandelt, wie er es auch wahrscheinlich thun wird.

Endlich sagt Thrasymachus S. 338. Recht sey der Vortheil des Mächtigen, το του κρειττονος συμφερον. Socrates bringt ihn dadurch in Widerspruch mit sich selbst, daß er ihm zeigt, der Mächtige verstehe oft selbst seinen Vortheil nicht; wenn also der Mächtige einen Befehl gäbe, der mit seinem eigenen Interesse stritte; so hätte der Unterthan ein Recht, ihm nicht zu gehorchen. Trasymachus versteht nähmlich unter dem Mächtigen den, der im Staate die Gewalt hat. Was er fest setze zu seinem eigenen Vortheil, sey Recht (δικαιον). Das Interesse der Gewalthabenden sey der Zweck des Staats, und das Volk um ihrentwillen da, wie die Heerde für ihren Besitzer. Die Ungerechtigkeit bringe weit größern Vortheil als die Gerechtigkeit. Socrates erinnert dagegen, daß zwar bey Handarbeiten und gemeinen Künsten (βαναυσοι) immer der Werkmeister selbst der Zweck aller Veranstaltungen sey; die Regierungskunst (βασιλικη τεχνη) sey aber nicht von dieser Art, und habe den Zweck, das Beysammenleben der Menschen möglich zu machen. Dann werden noch die Vortheile der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit aufgezählt, und eine Parallele gezogen, die zu Gunsten der erstern ausfällt. Da dieß nicht befriedigt; so fordert Glauko im zweyten Buche der Republik den Socrates auf, ihm einen bestimmten Begriff von der Gerechtigkeit zu geben, und ihre Vorzüge vor der Ungerechtigkeit einleuchtend darzuthun *).

"Es

*) Das hier Folgende ist aus einer vortrefflichen Abhandlung im VII. Stücke der Horen 1795, die den

"Es gibt, sagt Glauko, dreyerley Arten des Guten. Eine Sache ist uns entweder wünschenswerth um ihrer selbstwillen, wie die Vergnügungen der Sinne, oder sie ist es uns um ihrer selbst und zugleich auch um ihrer Folgen willen, wie die Gesundheit der Seele und des Körpers, oder sie ist uns nur angenehm um der Vortheile willen, die sie uns gewährt, von welcher Art alle Künste sind, welche wir um des Gewinns willen treiben. Nun fragt sich, fuhr er fort, unter welche Art des Guten du die Gerechtigkeit setzest? unter die vorzüglichste antwortete Socrates, nähmlich unter die Art des Guten, welches wir um seiner selbst und um der Folgen willen zugleich lieben. Hierüber denkt der große Hause ganz anders, versetzte Glauko: dieser setzt die Gerechtigkeit unter die Künste des Gewinnstes, welche man bloß des Nutzens wegen liebt, den sie uns gewähren. Nun läßt sich Glauko in eine nähere Untersuchung der Gerechtigkeit ein, zeigt zuerst die Natur und den Ursprung derselben, und sucht alsdann zu beweisen, daß alle Menschen der Gerechtigkeit bloß gezwungen folgen, und

den Titel führt: die Gerechtigkeit als Princip der Gesetzgebung betrachtet. Ich trage kein Bedenken das hierher Gehörige daraus abzuschreiben, indem ich es doch sagen müßte, und nicht besser sagen könnte. Zudem ist auch dieß treffliche Journal, dessen beyden ersten Jahrgänge an innerem Gehalte so reich sind, und Meisterstücke von schöner Darstellung aufbewahren, in viel zu wenigen Händen. Mir thut es leid, daß der Herausgeber auf die Stimme des Zeitalters gehört, und wie es scheint, die Einrichtung der neuern Stücke darnach bestimmt hat. Ist ja doch jede Messe ohnehin fruchtbar an frivolen Amusements, warum soll auch dieses Journal dem verwöhnten Geschmacke des Publicums fröhnen.

und daß sie hierin der Natur der Sache gemäß handeln, weil das Leben des Ungerechten weit besser und glücklicher ist, als das Leben des Gerechten.

Anfangs, sagt er, vor Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft wußte man nichts von Gerechtigkeit. Ein jeder that, was er wollte, wenn er die Macht dazu hatte. Da aber der Schmerz, Unrecht zu leiden, noch weit das Vergnügen überwiegt, das uns das Unrechtthun gewährt, so traten die Menschen zusammen, und machten den Vertrag unter sich, einander nicht mehr Unrecht zu erweisen, und schrieben sich gewisse Gesetze und Verordnungen vor, deren Befolgung mit dem Nahmen Gerechtigkeit bezeichnet wurde; so entstand die Gerechtigkeit, welche also schon ihrem Ursprunge nach das Unangenehme der Einschränkung mit sich führt. Denn die Gerechtigkeit ist nichts Gutes für den, der sie beobachten muß, sondern für den, gegen welchen sie beobachtet wird; so wie hingegen die Ungerechtigkeit etwas Gutes ist für den, der sie begeht, und etwas Böses für den, wider welchen sie begangen wird. Daß aber die Menschen nur gezwungen der Gerechtigkeit folgen, zeigt er aus folgendem Beyspiele. Wenn, sagt er, beyde zugleich, der Gerechte und der Ungerechte, von ungefähr den Ring des Gyges fänden, wodurch sie unsichtbar würden, und daher ungestraft alles thun könnten, was ihnen nur beliebt, wie lange würde wohl der Gerechte seinen Grundsätzen treu bleiben? würde er sich nicht bald auf die Seite des Ungerechten neigen, und am Ende auf Einer Straße mit ihm wandeln? Der Ungerechte ist auch weit glücklicher, als der Gerechte. Um dieß zu beweisen, nimmt er zwey Personen an, von welchen der eine höchst ungerecht, und der andere in eben so hohem Grade gerecht ist.

Der eine, als vollkommen in seiner Art, weiß allen Ungerechtigkeiten den Anstrich der größten Gerechtigkeit zu geben, da hingegen der andere als ein schlichter und einfältiger Mann in der Bahn der Gerechtigkeit mit festen Tritten wandelt, ohne sich um die Meinungen der Menschen zu bekümmern; und bey dem großen Haufen eben dadurch, weil er der Gerechteste ist, in den Verdacht kömmt, als wäre er der Ungerechteste. Was geschieht nun? Der Ungerechte, weil man ihn für das Gegentheil hält, wird überall geschätzt und verehrt; man ist stolz darauf, mit ihm in nähere Verbindung zu kommen, man verschwendet Geschenke und Ehrenstellen an ihn. Er ist der Abgott des Volks. Der wirklich Gerechte im Gegentheil wird gehaßt und verfolgt. Gefängniß und Schmach erwarten ihn, und es ist ein Glück für ihn, wenn er unter so vielen Verfolgungen mit dem Leben davon kömmt. Auf welcher Seite ist nun das Glück? Ueberdieß hat auch der Ungerechte bey den Reichthümern, die er sich zu zueignen gewußt hat, die herrlichste Gelegenheit, sich bey den Göttern durch prächtige Opfer und Geschenke beliebt zu machen; und er ist daher weit mehr ein Liebling der Götter, als der Gerechte, der den Göttern nichts geben kann. Jener ist also mit den Göttern und Menschen wohl daran, da dieser von beyden verachtet und gehasset wird.

Adimantus, Bruder des Glauko, welcher glaubte, daß jener noch nicht alles wider die Gerechtigkeit gesagt hätte, was sich wider sie vorbringen ließe, nimmt darauf das Wort: Ich will, sagt er, wie du die Tadler der Gerechtigkeit vor uns hast sprechen lassen, nun auch diejenigen sprechen lassen, welche sie lobpreisen. Wenn der Vater dem Sohne oder der Lehrer dem Zögling die Tugend anpreiset,

preiset, so zeigt er ihm von weiten Ehrenstellen und Belohnungen, welche den Gerechten erwarten. Nie loben sie ihm die Gerechtigkeit als Gerechtigkeit, sondern nur in Rücksicht des Vortheils, den sie verschafft. Aber alle diese Vortheile werden eigentlich dem Ungerechten zu Theil, der sein Handwerk recht versteht, und nicht dem Gerechten. Ueberdieß sind alle die Strafen, womit uns die Poeten im Unterreiche bedrohen, bloß sinnlich und um nichts schlimmer, als die Uebel, denen der Gerechte hier in diesem Leben durch seine Gerechtigkeit ausgesetzt ist. Und noch oben drein sagen uns die Poeten, diese Söhne der Götter, welche am besten von der Natur derselben unterrichtet seyn müssen, daß die Götter, sowohl bey unsern Lebzeiten, als nach unserem Tode, sich durch Opfer aussöhnen lassen. Wer also viel opfert, dem wird auch viel erlassen; wer aber nichts opfert, dem wird auch nichts erlassen. Auf welche Seite wird sich nun wohl der feurige Jüngling, wenn er dieß alles zusammen hält, hinneigen? Wird er nicht lieber mit Klugheit ungerecht seyn, und im Ueberflusse und Reichthum leben, als gerecht in Armuth und Verachtung schmachten wollen? Man beweise uns, fährt Adimantus fort, daß die Gerechtigkeit an und für sich, und nicht bloß in Rücksicht der Meinungen der Menschen etwas Gutes, und Ungerechtigkeit schon an und für sich etwas Böses sey, und jeder, der das Gute liebt, und das Böse haßt, wird von sich selbst über sich und seine Handlungen wachen, um an der Gerechtigkeit nicht treulos zu werden, ohne eines fremden Wächters nöthig zu haben. Wir fordern dich daher auf, Socrates, uns diesen Beweis zu führen, denn niemand ist dazu geschickter, als du, der du dein ganzes Leben dergleichen moralischen Untersuchungen gewidmet hast.

Dieß

Dieß alles ist nun bloß Vorbereitung zu der Republik, deren sich Socrates bedient, um seinen Begriff von der Gerechtigkeit auszuführen. Aber ohne noch die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Platonischen Begriffs förmlich zu untersuchen, glaube ich, im voraus beweisen zu können, daß Plato's Begriff nicht richtig seyn kann; denn geht man bis zur Entstehung des Begriffes der Gerechtigkeit unter den Menschen zurück, und bemerkt die verschiedenen Stufen seiner Entwickelung, so findet es sich, daß zu Plato's Zeiten noch ein oder andere Hauptmomente des Begriffs fehlten."

Δοξα, δοξαζειν.

Mit diesem Worte bezeichnet Plato das Subjective der Thätigkeit der niedern Erkenntnißkräfte und ihrer Resultate, das der objectiven Thätigkeit der höhern Erkenntnißkräfte (λογισμος) und ihrem Resultate (επισημη) entgegen gesetzt ist. Merkmahle sinnlicher Objecte unabhängig von ihrem Daseyn oder Nichtseyn in die Einheit einer Vorstellung auffassen, heißt δοξαζειν, und diese Vorstellung selbst δοξα. Zwar nennt Plato selbst Soph. 264. a. die Vorstellung (δοξα) ein Resultat der Verstandesthätigkeit (διανοια), und so möchte man die δοξα für die objective Erkenntniß eines Begriffs halten; allein diese διανοια bezeichnet ein bloß formales Denken, und ihr Resultat ist daher auch nur subjectiv — Vorstellung. Theaet. 189. e. Die Vorstellung ist ein Gespräch, das die Seele mit sich selbst hält, worin sie bejahet oder verneinet, zweifelt oder entscheidet, aber alles stillschweigend bey sich selbst.

Aus der gegebenen Erklärung von δοξα folgt, daß es an sich zufällig sey, ob ihr ein Gegenstand ent=

entspreche, oder nicht. Sie kann daher wahr oder falsch (ψευδης — αληθης) seyn, und erfordert, um ihre objective Gültigkeit zu sichern, daß sie den Gesetzen der Gegenstände angepaßt werde, von denen sie gelten soll. Diese Gesetze drückt Plato mit dem vorzüglichsten derselben, der Caussalität, aus. Sie heißen αιτιαι. Soll daher eine δοξα objective Gültigkeit haben, so muß sie, den Gesetzen der Gegenstände gemäß, das in ihr enthaltene Mannigfaltige verbinden. Diese Gesetze müssen aufgesucht werden; dieß Aufsuchen heißt λογιζεσθαι. Die δοξαι also bekommen objective Gültigkeit (werden gefesselt, wie sich Plato ausdrückt) λογισμῳ αιτιας, oder λογῳ ορθῳ, oder schlechtweg λογῳ, d. i. durch objectives, reelles Denken. Daraus ist klar, was δοξα ορθη μετα λογου, δοξα αληθης μετα λογου und das Gegentheil δοξα ανευ λογου bey Plato bezeichne. Ferner ist klar, was ψευδης δοξα heiße.

Da alle Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit die Function des Urtheilens voraussetzt, und jede Vorstellung sich zu einer andern als logisches Subject verhalten kann, und wenn gedacht wird, daß irgend eine zu irgend einer andern sich so verhalte, dieß ein Urtheil ist; so heißt δοξαζειν auch urtheilen, und δοξα ein Urtheil, behält aber bey Plato immer den Character des Subjectiven. Nach Urtheilen (gleichviel welchen) bestimmt sich das Begehrungsvermögen. Urtheile (δοξαι) können also auch practisch werden. Es ist aber hierin bloß daran gelegen, daß der Wille durch ein richtiges Urtheil bestimmt werde. Ob das Urtheil subjectiv sey, oder objectiv, kann für die einzelne Willensbestimmung gleich gelten, wenn es nur richtig ist. Daraus zieht Plato die Folge: daß eine richtige

Vorstellung (ορθη δοξα) im Practischen nicht weniger Werth habe, als objective Erkenntniß (επιστημη). Wenn man nur ihrer Richtigkeit für immer gewiß seyn könnte.

Dieß wird hinreichen, den Leser in die Denkweise Plato's über diesen wichtigen Theil seiner und jeder andern Philosophie mit Hülfe der nachfolgenden Stellen hineinzuführen. Die lateinischen Uebersetzer machen sich die Sache sehr bequem, indem sie δοξα immer mit opinio übersetzen; aber der Leser würde Plato's Sinn sehr oft verfehlen, wenn er sich bey δοξα immer das denken wollte, was der Römer sich bey seinem opinio denkt; obgleich im Allgemeinen kein besserer lateinischer Ausdruck für δοξα zu finden ist.

Theaet. 187. a. Vorstellen nennen wir, wenn die Seele in sich selbst (καθ' αὐτην subjectiv) sich mit Gegenständen beschäftigt. Theaet. 179. c. aus den jedesmahligen Eindrücken (παθη) entstehen Empfindungen (αισθησεις), nach welchen Vorstellungen (δοξαι) gebildet werden. Theaet. 201. a. b. Redner und Advocaten belehren nicht unsern Verstand (διδασκουσι), sondern suchen uns bloß subjectiv Vorstellungen beyzubringen (δοξαζειν ποιουσι). — Wenn ein Richter sich ein Factum richtig referiren läßt, so bekömmt er eine richtige Vorstellung (δοξα αληθης) davon, nicht aber Erkenntniß (επιστημη); denn diese kann nur der Augenzeuge haben. Ibid. 202. b. Sylben, als Bestandtheile der Worte (στοιχεια) können weder gedacht (γνωσαι), noch als bezeichnend ausgesprochen (ῥηται), sondern bloß richtig vorgestellt werden (αληθει δοξη δοξασαι). Wer nun eine solche richtige Vorstellung hat, aber ohne ihre objective

Gültig=

Gültigkeit einzusehen (ανευ λογου), von dem sagen wir zwar, er stelle sich richtig vor (αληθευειν); aber nicht, er habe Erkenntniß (επιϛημη). Ibid. 207. b. Es kann aber eine richtige Vorstellung Erkenntniß werden, wenn ihre objective Gültigkeit (λογος) eingesehen wird. Dazu gehört denn, daß man alles in der Vorstellung enthaltene an dem Gegenstande selbst richtig unterscheide. Eine solche Vorstellung — δοξα ορθη μετα επιϛημης διαφοροτητος S. 210. ist Erkenntniß. Diese hinzukommende objective Analyse — λογος προςγιγνομενος — macht die Vorstellung zur Erkenntniß. Soph. 267. c. Es gibt Menschen, die zwar das Wesen der Tugend nicht kennen, sich aber doch dieselbe auf irgend eine Weise vorstellen — δοξαζοντες δε πη. — Phileb. 38. b. entsteht die δοξα aus einer αισθησις, die durch die μνημη fest gehalten wird. S. μνημη. — Polit. 278. a. Diese Kinder hier können schon die leichtesten Wörter und Sylben buchstabiren. Wenn aber dieselben Buchstaben in andern Worten vorkommen, so kennen sie sie schon nicht mehr, und stellen sich dieselben falsch vor, und sprechen sie daher auch unrichtig aus (δοξη ψευδονται και λογῳ). Daher muß man sie zuerst lange bey den Wörtern verweilen lassen, wo sie die Buchstaben richtig angeben, dann aber zu den noch unbekannten führen, und ihnen durch Vergleichung die Aehnlichkeit beyder zeigen, bis sie endlich das schon Bekannte mit dem Neuen verbinden und einsehen lernen, so daß sie in jeder Sylbe denselben Buchstaben von jedem andern unterscheiden. So wird eine Sache anschaulich gelehrt (παραδειγματος εϛι γενεσις), wenn man etwas, das einmahl richtig vorgestellt worden, mit einem andern davon verschiedenen verbindet, so daß auf diese Weise in beyden dasselbe richtig vorgestellt

 wird.

wird. — Republ. VI. 477. Die Erkenntniß (επιϛημη) ist ein Mittel (δυναμις), und zwar eines der wirksamsten (δυναμις bezeichnet hier etwas, das als Mittel gebraucht werden kann, zu größern oder geringern Zwecken). Die Vorstellung ist ebenfalls ein wirksames Mittel. Denn alles, was wir uns vorstellen (δοξαζειν), wird vermittelst einer Vorstellung vorgestellt. Beyde, die Erkenntniß und die Vorstellung beziehen sich auf verschiedene Gegenstände verschieden. Die Erkenntniß hat zum Gegenstande die Beschaffenheit dessen, was wirklich ist. Die Vorstellung stellt vor, und zwar etwas anderes, als die Erkenntniß erkennt. Denn sonst wäre ein und dasselbe zugleich Gegenstand der Erkenntniß und der Vorstellung, welches unmöglich ist. Wenn also die intelligibele Substanz (το ον) erkennbar (γνωϛον) ist; so muß das, was vorstellbar (δοξαϛον) ist, etwas anderes seyn. Kann nun das Non Ens ein Gegenstand der Vorstellung seyn, oder kann es auch gar nicht einmahl vorgestellt werden? — Der Vorstellende bezieht immer die Vorstellung auf etwas; es ist nicht möglich, sich vorzustellen, ohne sich etwas vorzustellen. Der Vorstellende stellt sich aber eine bestimmte Einheit (ἕν τι) vor. Nun kann das Non Ens auch keine Einheit seyn, weil es überhaupt nicht ist. Von ihm wissen wir nichts. Von dem aber, was ist, ist Erkenntniß (γνωσις) möglich. Also wird weder das Ens (das Intelligibele) noch das Non Ens vorgestellt, und weder Nichtswissen, noch Erkenntniß wäre Vorstellung. Folglich muß die Vorstellung zwischen beyden in der Mitte liegen. Sie muß mehr seyn, als das Nichtswissen, und weniger, als die Erkenntniß. — Republ. VI. 508. d. Wenn die Seele in das dunkele Gemische der Erscheinung (το σκοτῳ κεκραμενον, το γιγνομενον

και

και απολλυμενον) blickt; so taumelt sie unter Vorstellungen herum, und wirft sie ohne Ordnung durch einander. — Tim. 37. b. Wenn die Geistesthätigkeit (λογος), die sich bisher mit reiner Wahrheit (αληθεια) beschäftigte, sich nun auf das Sinnliche (ὁ του θατερου κυκλος) richtet, dabey aber auch ihre reine Thätigkeit (ὁ περι το ταυτον κυκλος), ihre Gesetzmäßigkeit der sinnlichen mittheilt; so geht das Mannigfaltige der Erscheinung vor der Seele vorüber, und erzeugt in ihr Vorstellungen (δοξαι και πιςεις), die bleibend und richtig (βεβαιοι και αληθεις) sind. — Tim. Locr. 94. b. Die Erzeugnisse der Materie (d. i. die Erscheinungen, die an dem beharrlichen Substrate wechseln) sind erkennbar durch Empfindung und Vorstellung (αισθησει και δοξᾳ). Parmen. 166. a. Von dem, was nicht existirt, ist weder Vorstellung (δοξα) noch Anschauung (φαντασια) möglich. Tim. 22. b. sagt der ägyptische Priester: Ihr Griechen habt keine Kenntniß des Alterthums (παλαια δοξα), die durch alte Tradition (αρχαια ακοη) auf euch gekommen wäre. Ibid. 28. a. Die Erscheinungen (το γιγνομενον και απολλυμενον) sind durch Anschauung ohne discursive Thätigkeit (δοξῃ μετ' αισθησεως αλογου) wahrnehmbar. — Ibid. 51. d. Wenn Vernunft (νους) und Vorstellungsvermögen (δοξα) specifisch verschieden sind; so sind eben deßwegen Ideen (ειδη) anzunehmen, die nicht empfunden, sondern bloß gedacht werden. Wenn aber, wie es einigen scheint, die richtige Vorstellung der reinen Erkenntniß (νους) gleich zu setzen ist, so müssen wir allem, was wir sinnlich empfinden, die Gewißheit der reinen Vernunfterkenntniß zugestehen. Wir müssen aber beyde unterscheiden; denn sie entstehen unabhängig von einander, und sind ganz verschiedener Natur. Denn die eine entsteht in uns

 durch

durch Verstandesthätigkeit (διδαχη), die andere aber kann durch Ueberredung (πειθω) beygebracht werden. Die eine ist von subjectiven Gründen unabhängig (αμετακινητος πειθοι), die andere aber darauf gegründet (μεταπειςος); die eine erfordert gesetzmäßige Thätigkeit des Verstandes (αληθης λογος), die andere entbehrt diesen Vorzug (αλογος εςι). Vorstellungen finden sich bey allen Menschen, Erkenntniß aber ward nur den Göttern zu Theil, und den Menschen ein wenig. — Epinom. 976. b. Auch die verdienen nicht weise genannt zu werden, die in den Gerichten durch die Stärke ihrer Beredsamkeit nützlich zu seyn vorgeben; denn sie zeigen bloß ein gutes Gedächtniß und Rutine (τριβη), und hängen an hergebrachten Vorstellungsarten (ηθος δοξης), weit entfernt, zu wissen, was an sich recht oder unrecht ist. Sympos. 202. a. Die richtige Vorstellung (το ορθα δοξαζειν) steht mitten inne zwischen Weisheit und Unwissenheit. Denn eine richtige Vorstellungsart ohne Begriffe (ανευ του λογου δουναι) ist weder Erkenntniß (επιςημη), denn sonst wäre ja diese etwas Zufälliges; noch auch ist sie Nichtkenntniß (αμαθια), indem sie sich ja auf etwas bezieht (του οντος εςι). Sie ist also in der Mitte zwischen Weisheit und Vernunftlosigkeit (Φρονησις — αμαθια). (Vergl. oben Rep. VI. 478. a.) — Polit. 309. e. Das richtige und sichere Urtheil (δοξα μετα βεβαιωσεως) über Recht und Pflicht und Erhabenheit ist göttlichen Ursprungs in unserer Seele.

Theaet. 193. c. d. Eine falsche Vorstellung entsteht, wenn ich die Vorstellung, die sich durch ein Merkmahl (σημειον) auf den Gegenstand A bezieht, auf einen von diesem verschiedenen Gegenstand B beziehe, und umgekehrt. — Soph. 240. d. Eine falsche

falsche Vorstellung stellt die Dinge anders vor, als sie sind. Sie stellt also eigentlich das vor, was nicht ist. — Meno 97. b. Wer eines Weges nie gekommen wäre, und ihn also nicht wüßte (ἐπισταμενος), sich denselben aber doch richtig vorstellte (δοξαζων ὀρθως), der gäbe doch einen guten Wegweiser, und würde, so weit seine Vorstellung richtig wäre, eben so sicher leiten, als wer den Weg (aus vorhergegangener Erfahrung) wüßte, ob jener gleich bloß muthmaßte (οιομενος), nicht aber Erkenntniß hätte (φρονων), wie dieser. Also kann man sich im Handeln eben sowohl nach einer richtigen Vorstellung richten, als nach Erkenntniß (φρονησις), und jene (δοξα ἀληθης) ist eben so nützlich, als diese (ἐπιστημη). Doch aber sind sie darin verschieden, daß der, welcher Erkenntniß hat, immer seinen Zweck erreicht, wer aber nur eine Vorstellung hat, ihn verfehlen oder auch erreichen kann, wie es fällt. Doch geht er so lange sicher, als seine Vorstellung richtig ist. Die Vorstellungen haben etwas Aehnliches mit den dädalischen Statuen, die, wie man sagt, davon laufen, wenn sie nicht gebunden sind. Sollen sie daher bleibend seyn, so muß man sie durch discursive Verstandesthätigkeit (αιτιας λογισμω) fesseln. Diese Thätigkeit aber ist, wie wir oben gesehen haben, ein Erinnern (S. αναμνησις). Sind sie nun auf diese Weise gebunden, so werden sie objective Erkenntnisse und bleibend. Darum ist Erkenntniß der richtigen Vorstellung vorzuziehen, und darin sind sie verschieden. —

Alcib. I. 117. b. Wenn wir etwas nicht wissen, und einsehen, daß wir es nicht wissen, so bilden wir uns auch keine irrige Vorstellungen davon, δοξα ου πλανατα περι ταυτα. — Charmid. 158. e.

Wenn du wirklich Herrschaft über dich selbst (σωφροσυνη) errungen hast, so mußt du sie dir doch auf irgend eine Weise vorstellen können, indem du, wenn diese Tugend in dir ist, auch nothwendig eine Empfindung von ihr hast, aus welcher denn eine Vorstellung über das, was Selbstbeherrschung wohl seyn möchte, entsteht. — Republ. IV. 429. c. Der Muth ist eine Beybehaltung (σωτηρια) der Vorstellungsart über Gefahren, welche vom Gesetze uns vorgeschrieben ist, und in unserer Erziehung ausgebildet wird. Wer nähmlich Muth hat, der behält diese Vorstellungsart (δοξα) auch bey allen Unfällen und verführenden Reitzungen. Eine solche Denkungsart aber, wenn sie sich nicht (S. 430. b.) auf die Gesetze oder eine gute Erziehung gründet, sondern bloß die Frucht einer rauhen und niedrigen Natur ist, kann weder gesetzmäßig heißen, noch auch den Nahmen Muth verdienen. S. 431. c. Den Kampf mannigfacher Begierden und Leidenschaften kann man fast bey allen gewahr werden; aber gemäßigte und einfache Wünsche, die von einer vernünftigen und festen Denkungsart (νους — και δοξης ορθης λογισμῳ) geleitet würden, triffst du selbst unter dem gebildetern Theile der Menschen nur bey wenigen. — Phaedr. 248. b. τροφη δοξαςη sinnliche Erkenntniß als Nahrung für die Seele, entgegengesetzt dem Nectar und Ambrosia der reinen Vernunfterkenntniß.

Δοξαι πολιτικαι oder δογματα πολεως heißen öfters die Gesetze eines Staates, z. B. Polit. 314. c. — Von δοξα wird εμπιπτειν Republ. V. 466. b. gebraucht, welches die Zufälligkeit ihrer Entstehung recht gut ausdrückt.

In den Definitionen wird δοξα auf folgende Weise paraphrasirt: ὑποληψις μετα πιςεως ὑπο λογου,

λογου, nach wahrscheinlichen Gründen angestellte Subsumtion unter einen Begriff; λογιςικη φορα Thätigkeit der Seele im Ueberlegen; διανοια εμπιπτουσα εις ψευδος και αληθες μετα λογου ein Denken, das auf wahre oder falsche Begriffe führen kann.

Δυναμις

bezeichnet bey Plato 1) arithmetisches Quadrat. Theaet. 147. d. e. Zahlen, die mit gleichen multiplicirt, gleiches Product geben (το δυναμενον ισον ισακις γιγνεσθαι), wollen wir, wegen ihrer Aehnlichkeit mit einem gleichseitigen Vierecke, Quadrate nennen. — Polit. 266. b. werden die vier Füße der Thiere mit dem Quadrate eines zwey Schuhe haltenden Diameters verglichen. Epinom. 990. c. 991. a.

2) Kraft, Vermögen, Anlage. — Republ. V. 477. c. unter welche Classe von Dingen setzen wir die Kräfte (δυναμεις), durch welche nicht nur wir thätig sind, sondern auch alles, was auf irgend eine Weise thätig ist? Dahin gehören Gesicht, Gehör und die andern Sinne. Sie sind Vermögen. Von einer Kraft sehen wir aber weder Gestalt noch Farbe, noch sonst etwas, das an andern Gegenständen in die Sinne fällt, und wonach ich dieselben mitzutheilen gewohnt bin. Bey einer Kraft nehme ich bloß wahr, worin sie wirkt, und theile dem zufolge die Kräfte in verschiedene Arten ein: Setzen wir nun die Erkenntniß auch unter die Kräfte oder in eine andere Classe von Dingen? — Theaet. 184. 185. heißen die Sinne δυναμεις του σωματος. Im Lateinischen ist es am besten mit Facultas zu übersetzen. Soph. 219. a. num sophistam artificem esse, vel artis expertem, et alia

quadam facultate praeditum statuemus? — Euthyd. 274. δυναμις της σοφιας die Wirkung der Weisheit. Cratyl. 404 e. Apoll hat seinen Nahmen von seiner Kunst (δυναμις). Es könnte kein schicklicherer gefunden werden, um den Gott der Musik, Weissagung, Arzney= und Bogenkunde zu bezeichnen. (Die Ableitung von απολουων und απολυων ist seltsam genug). Gorg. 455. d. την της ρητορικης δυναμιν ἁπασαν, den ganzen Nutzen der Rhetorik.

3) Substanz, Substanzialität, Natur eines Dings. Soph. 247. d. e. was nur irgend ein Vermögen in sich enthält, entweder ein anderes Ding zu afficiren (ποιειν), oder von irgend einem andern auch dem unbedeutendsten Dinge, wäre es auch nur einmahl, afficirt zu werden, das nehmen wir als existirend an (οντως ον). Denn nach meinem Begriffe ist nur die Kraft wirklich. — Phileb. 24. c. die Grade der Bewegung (ηρεμα και σφοδρα) sind derselben Natur (τοιαυτην δυναμιν εχουσι) mit den Graden der Intension überhaupt (μαλλον και ἡττον). Wo sie sind, da ist ein ewiges Ueberfließen von einem Grade in den andern. Sie lassen die intensive Größe (dieß bedeutet hier ποσον) nie dieselbe bleiben. Sie verschwindet, indeß die Gegentheile wechselnd an ihre Stelle treten. — Eben so ἡδονης δυναμις 44. c. man muß die, welche die Lust als etwas Positives läugnen, und sie nur in eine Abwesenheit des Schmerzes setzen, als Weise ansehen, die nicht eben eine geheime Kunst besitzen, sondern nur vermöge einer gewissen Kälte ihres Temperaments zu streng über die Natur des Vergnügens urtheilen, und es für Thorheit und Täuschung erklären. Polit. 308. c. μια δυναμις και ιδεα Eine substanzielle Einheit. Item Tim. 28. a.

In den Definitionen heißt δυναμις — το καθ' αὑτο ποιητικον was durch sich selbst thätig ist.

Ειδος,

1) Gestalt, 2) Bild, Soph. 260. e. 266. c. 3) Gattung, Gattungsbegriff, Art. Zuweilen nähmlich bezeichnet es synonym mit ιδεα die höchsten Abstractions-Begriffe, zuweilen aber drückt es auch untergeordnete Begriffe einer Eintheilung aus, und ist von μερος bloß durch die Art der Entstehung verschieden.

Theaet. 156. a. Es gibt zwey Arten der Bewegung (ειδη κινησεως), d. i. der Thätigkeit, des Bestimmens); eine positive (ποιειν bestimmen), und eine negative (πασχειν bestimmt werden). 187. c. Es gibt zwey Arten der Vorstellung, eine wahre und falsche. Soph. 259. e. Eine strenge Analyse zergliedert Philosopheme nach allen ihren Bestandtheilen. Es besteht nähmlich ein Philosophem (λογος) aus einem systematischen Zusammenhange von Begriffen (συμπλοκη των ειδων). Polit. 258. c. Wie finden wir wohl den Begriff einer practischen Philosophie (πολιτικη ατροπος)? — Wir müssen sie von aller andern Erkenntniß abgesondert in Einem Begriffe (ιδεα) zusammenfassen, und auf diese Weise alle Erkenntniß in zwey Arten (ειδη) mittheilen. Die eine Art ist die practische Philosophie (πολιτικη); die andere aber jede bloß theoretische Wissenschaft, αἱ ψιλαι των πραξεων εισι, και το γνωναι παρεχουσι μονον. Ibid. 262. a. b. Wir müssen uns in Acht nehmen, daß wir ein kleines Theilchen (μικρον ἑν), das noch keine Art ausmacht (ειδους χωρις), von einem großen Ganzen abreißen. Es muß nicht nach Individuen, sondern nach Arten getheilt werden — το μερος ἁμα ειδος εχετω. —

 Phileb.

Phileb. 19. b. Socrates scheint eine systematische Eintheilung der Lust zu fordern. Denn die Arten muß man bey allem, was nach seinen Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten unter höhere Einheiten gebracht werden kann (παν ἑν, και ὁμοιον, και ταυτον, και εναντιον), aufsuchen. Parm. 129. c. Es wäre seltsam, wenn auch die Begriffe der Arten und Gattungen (γενη και ειδη) zugleich Einheit und Vielheit wären *). Phaedr. 277. b. In philosophischen Untersuchungen (λογος) muß der Gegenstand auf das genaueste an und für sich bestimmt werden. Ist der Begriff synthetisch aufgestellt, so muß der Philosoph im Stande seyn, seinen Inhalt systematisch (κατ' ειδη) zu zergliedern, so lange noch etwas zu zergliedern vorhanden ist (μεχρι του ατμητου). — Diese Verfahrungsart heißt κατ' ειδη τα οντα σκοπειν, und die Freunde dieser Methode ειδων σοφια, Epist. VI.

Ειδωλον,

Bild, Abdruck eines wirklichen Gegenstandes; το προς τ' αληθινον αφομοιωμενον ἑτερον τοιουτον, Soph. 240. b. — Theaet. 191. d. Wir erinnern uns so lange eines ehemahls wahrgenommenen Gegenstandes, als das Bild davon in unserer Seele ist. Ibid. 208. c. Durch die Worte geben wir gleichsam ein Bild von unsern Gedanken (ειδωλον διανοιας). Republ. IV. c. wir haben die δικαιοσυνη im Bilde eines Staats betrachtet. Soph. 165. b. Die Nachahmung ist eine Hervorbringung von

*) An eine genaue Unterscheidung der Begriffe γενος und ειδος ist bey Plato nicht zu denken. Doch glaube ich bemerkt zu haben, daß er γενος immer nur real als Gattung von Dingen, ειδος aber bald formal, als den Gattungsbegriff, bald aber auch real gebraucht.

von Nachbildungen (ειδωλων ποιησις). — Republ. VII. 534. c. Wer ein Bild von einer Sache gefaßt hat, der hat nur δοξα, aber nicht επιςημη. Epist. VII. 342 b. Auf dreyerley Weise ist eine Kenntniß von Gegenständen möglich, 1) durch die Benennung, 2) den Begriff (λογος), 3) durch ein Bild (ειδωλον).

Oefters bezeichnet aber ειδωλον eine selbst gemachte Vorstellung, die man für objectiv hält, ein täuschendes Bild. Soph. 260. c. Wenn es möglich ist, zu irren, so muß es auch wohl täuschende Vorstellungen genug geben (ειδωλων εικωνων και φαντασιας παντα μετα εςι). Theaet. 150. a. Zuweilen gebähren die Frauen auch Wechselbälge (ειδωλα). Dieß wird sodann auf die wahren oder falschen Resultate des Nachdenkens angewandt. — Soph. 234. c. Einige prangen mit bildervollen aber gehaltleeren Reden. Epist. VII. 343. b. Wir sind nicht gewohnt, unverdrossen nach höherer Wahrheit zu forschen; daher geschieht es, daß uns oft der sich aufdringende Wahn (ειδωλα προτεινοντα) befriedigt.

Soph. 235. ist von einer τεχνη ειδωλοποιητικη die Rede. Sie hat zwey Arten unter sich. Man bildet entweder nach dem Leben nach; dann heißt das Bild εικων, und die Kunst εικαςικη; oder man stellt die Figuren nach optischen Gesetzen dar, und dann heißen die Bilder ειδωλα, und die Kunst φανταςικη.

Εικων, εικασια.

Εικων hat dieselbe Bedeutung wie ειδωλον, nur daß es den Nebenbegriff des Täuschenden seltener ausdrückt.

Republ. VI. 509. d. werden die Dinge in wirkliche und in Abbildungen der wirklichen (εικονες) ein-

eingetheilt. Phileb. 39. heißt das in unserer Seele festgehaltene Bild einer Anschauung εικων. Die Stelle wird unter εκμαγειον erklärt werden.

Zufolge der Eintheilung der Dinge in wirkliche und in Abbildungen, theilt sich auch die Erkenntniß in zwey verschiedene Arten; Erkenntniß der Objecte selbst επιςημη, und ihrer Nachbildungen εικασια. In Gleichnissen reden heißt εικαζειν. Republ. VI. 553 d. e. Wie sich verhält die objective Erkenntniß (επιςημη) zur bloß subjectiven (πιςις) überhaupt; so verhält sich auch insbesondere das Denken eines bestimmten wirklichen Objects (διανοια) zu der bloßen Vorstellung seiner Abbildung (εικασια).

Ειναι, Ον, Ουσια.

Ειναι, ον bezeichnet bey Plato das Gegentheil von γιγνεσθαι, γενεσις, das beharrliche Daseyn (μενειν) der intelligibeln Substanzen, deren Inbegriff oder auch Substanzialität ουσια heißt. Statt ουσια im erstern Sinne steht auch öfters το ον, το οντως ον, το αει ον, το αει κατα ταυτα ὡσαυτως εχον, το ταυτον, γενεσιν ουκ εχον, το αληθες, αληθινη, αειδης, αναφης, αορατος, μονοειδης ουσια. Alle diese Ausdrücke bezeichnen die Gegenstände der reinen Vernunft- oder Verstandeserkenntniß, und ihr Daseyn an sich. — Beyspiele mögen Plato's Begriffe hierüber näher ins Licht setzen.

Theaet. 152. d. Nichts ist an sich Eins und Dasselbe (ἑν αυτο καθ' ἑαυτο), und man kann keinem Dinge mit Sicherheit ein Prädicat beylegen (προςαγορευειν τι). Denn während du einer Sache dieß Prädicat beylegst, verwechselt sie es schon wieder mit einem andern. — Veränderung und Vermischung (κρασις) ist alles, was wir Seyn nennen. Es ist nichts; alles wird; εςι ουδεν, γιγνεται δε

παντα;

παντα; es gibt kein absolutes Daseyn, denn alles ist wieder Prädicat eines andern (γιγνεται τινι). Ibid. 185. e. Einiges erkennt die Seele unmittelbar, anderes aber vermittelst des Körpers. 186. a. Welchem von beyden schreiben wir nun Substanzialität (ουσια) zu? — Dann scheint mir die Seele am meisten sich mit dem wahren Seyn zu beschäftigen, wenn sie mit freyer Thätigkeit vergleicht und Schlüsse macht. Phaedr. 247. c. Die farben- und gestaltlose nicht zu berührende wahre Substanz (ουσια οντως ουσα) ist nur allein durch den Regierer der Seele, die Vernunft, anzuschauen. Von ihr ist wahre Erkenntniß möglich. So dreht sich der Gedanke Gottes (διανοια) in reiner Contemplation (νῳ και επιςημῃ ακηρατῳ), und erblickt das Wesen jeder Seele, die einst zum Anschauen der Wahrheit sich erheben wird, zum Voraus — (ιδουσα το ον ἁπασης ψυχης, ὁσῃν αν μελλῃ το προσηκον δεξασθαι; το προςηκον ist hier nähmlich die Erkenntniß des Intelligibeln, welche allein der Seele würdig ist) und genießt im Anschaun Seeligkeit, bis der Kreis seiner Thätigkeit sich in seinem Anfange wieder schließt. Indem der Kreis sich dreht, erblickt er die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung, und die reine Erkenntniß, nicht wie wir sie wahrnehmen im Wechsel mit fortgezogen, und subjectiv verschieden; sondern die wahre Erkenntniß der an sich existirenden Substanz (επιςημη, εν τῳ, ὁ εςιν ον, οντως ουσα). So schaut die Seele eines Gottes, das was wirklich ist, an, weidet im Anschaun sich, und begibt sich dann wieder in das Innere des Himmels, wo sie zu Hause ist. Wenn sie da ankömmt, so führt der Wagenlenker das Gespann zur Krippe, legt ihm Ambrosia vor, und tränkt es mit Nectar. — Theaet. 155. e. Nimm dich in Acht, daß nicht ein Ungeweihter uns höre; denn diese schreiben nur dem ein

ein Seyn zu, was sie mit Händen greifen können. Kräfte (πραξεις) aber und Wirkungen (γενεσις) und alles was nicht sichtbar ist, gilt ihnen auch nicht für existirend (ουσια). — Soph. 246. a. unter denen, die über das ον και μη ον (hier nicht die sinnlichen Gegenstände, sondern der Begriff von Realität und seine Anwendung) streiten, scheint eine Art von Gigantomachie zu seyn. Sie können über das, was sie ουσια nennen sollen, gar nicht einig werden. Die einen ziehen alles gleichsam von Himmel auf die Erde herab, und wollen es anfühlen wie Eichbäume oder Felsenstücke; denn sie halten nur das für Substanz, was auf ihre Sinne wirkt, bey ihnen ist Körper und Substanz einerley. Wenn denn die andern behaupten, daß auch etwas nicht körperliches existiren könne; so wenden jene mit Verachtung die Ohren hinweg. — Ihre Gegner kämpfen dann ritterlich in den Wolken, und vertheidigen ihre unkörperliche, unsichtbare und reine Substanz nach allen Kräften. Daher zerstückeln sie denn auch in ihren Abhandlungen die körperliche Substanz jener nach allem Vermögen, sprechen ihr gar den Nahmen einer Substanz ab, und nennen sie einen Wechsel von Erscheinungen (γενεσιν φερομενην). — Ibid. 248. a. Γενεσις und ουσια sind zu unterscheiden. Durch körperliche Empfindungen wirkt die eine auf uns, mit der andern aber beschäftigt sich die Seele in der reinen Verstandesthätigkeit (δια λογισμου). Ibid. 251. d. Sollen wir die ουσια als wechselnd oder beharrlich, oder überhaupt ohne alle Prädicate denken? — Wenn denn nun die ουσια (Substanzialität) gar nicht unter Prädicaten gedacht werden kann, so kann sie auch nicht als Prädicat gedacht werden, und Beharrlichkeit und Veränderung stehen gar nicht unter dem Begriffe des Seyns (ουδαμη μεθεξετον ουσιας).

Wenn

Wenn nun dieß wahr ist, so sind sie auch nicht. — Phaedo. 65. d. Wie nun, Simmias? Ist das Gerechte, das Gute, das Schöne, überhaupt die Idee (ουσια και ὁ τυγχανει ἑκαςον ον) wirklich? — Zwar haben wir sie nie mit Augen gesehen; aber wir haben für sie einen andern nicht körperlichen Sinn. Wir schauen also nicht körperlich die Dinge an sich (το αληθεςατον) an; sondern wer den jedesmahligen Gegenstand seiner Untersuchung auf das bestimmteste und reinste zu denken vermag, der ist der Erkenntniß des Uebersinnlichen am nächsten. Dieser Erkenntniß wird man am reinsten theilhaftig, wenn man jedes Ding an sich so viel möglich mit dem Verstande betrachtet, und bey dieser Geistesthätigkeit sich so viel möglich von allem Einflusse der sinnlichen Anschauung frey hält. Durch bloße reine Verstandesthätigkeit muß jedes Ding an sich gefaßt werden, wobey man sich des Einflusses der Sinne und des Körpers, als welcher die Seele stören und hindern würde an Erkenntniß des Intelligibeln (αληθεια και φρονησις), gänzlich enthält. Ibid. 76. d. Wenn das, was wir immer im Munde führen, das Schöne, Gute und alle dergleichen Ideen (ουσια), worauf wir die sichtbaren Gegenstände in ihrer Beurtheilung beziehen, vor den sinnlichen Objecten in unserer Seele vorhanden sind, und uns zur Beurtheilung dieser als Muster (απεικαζειν) dienen, so muß nothwendig auch unsere Seele wahre Substanz seyn (ειναι), und vor unserm Eintritte in die Sinnenwelt existirt haben. — Ibid. 78. c. Die wahre Substanz (ουσια), der wir ein wahres Seyn (ειναι) zuschreiben, verhält sich immer auf die gleiche Weise zu sich selbst (ὡσαυτως αει εχει κατα ταυτα), und leidet niemahls eine Veränderung. Das empirische Mannigfaltige aber wechselt immer, und kann durch

das

das Gesicht, Gefühl oder andere Sinne wahrgenommen werden. Das aber, was beharrlich ist, kann auf keine andere Weise, als durch reines Denken (διανοιας λογισμος), gefaßt werden. Es ist für keinen Sinn wahrnehmbar. Ibid. 83. a. b. Die Philosophie sammelt die Seele in sich selbst, und lehrt sie, nichts für wahr halten, als was sie selbst unmittelbar erkennt, wenn sie über das innere Wesen der Dinge selbst nachdenkt (ὁτι αν νοηση αυτη καϑ' αὑτην αυτο καϑ' αὑτο των οντων). Cratyl. 386. a. Glaubst du, die Gegenstände der sinnlichen Anschauung existirten beharrlich (βεβαιοτητα της ουσιας εχειν)? — Republ. VII. 534. c. Wer nicht die Idee des Guten von allem andern abgesondert bestimmt denken (διορiζεσϑαι τῳ λογῳ), auch gegen alle Einwürfe vertheidigen kann, so daß er nicht nur eine Vorstellung des Guten in der Erfahrung, sondern eine Idee des Guten an sich (ουσια) hat, und durchführt, der kennt das Gute selbst nicht, noch irgend etwas Gutes; und wenn ihm nur ein unbestimmtes Bild (ειδωλον) davon vorschwebt, so hat er Vorstellung (δοξα), aber nicht Erkenntniß. Republ. VI. 490. Wem es um Erkenntniß Ernst ist, der bleibt nicht bey dem stehen, was gewöhnlich für Substanz gehalten wird, sondern schreitet mit unaufhaltsamer Begierde weiter, bis er in das Wesen der Dinge eindringt, wozu auch seine Seele, verwandt mit den Dingen an sich, geschaffen ist. Dem, was an und für sich existirt, nähert er sich, mit diesem vermischt er sich, und erzeugt Vernunfterkenntniß und Wahrheit (νους και αληϑεια), und lebt und webt in derselben. Republ. IX. 585. b. c. Welche Begierden beziehen sich mehr auf das reine Intelligibele (καϑαρας ουσιας μετεχουσι)? die, welche auf Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse, oder die, welche auf Wahrheit

heit und Erkenntniß gerichtet sind? — offenbar die letztern. Denn dem, was mit dem beharrlichen (αει ὁμοιον), unsterblichen und wahren Wesen sich beschäftigt, und selbst dieser Natur und Ursprungs ist, kann Existenz (ειναι) im höhern Grade zugeschrieben werden, als dem niemahls beharrlichen, sterblichen, und was solchen Ursprungs ist. Nun ist der Grad der Wesenheit des Intelligibeln gleich dem Grade seiner Erkennbarkeit, und dieser gleich der von ihm möglichen reinen Erkenntniß; wo also weniger reine Erkenntniß Statt findet, da hat das Object auch einen niedrigern Grad von Wesenheit. Die Bedürfnisse und Bestrebungen des Leibes haben aber alle weit weniger Geistigkeit und Reinheit, als die der Seele, also hat auch der Leib einen weit niedrigern Grad von Wesenheit, als die Seele. Phileb. 53. d. Es sind zwey Arten von Dingen. Die eine ist an und für sich (αυτο καθ' αυτο), die andere bezieht sich immer auf etwas außer ihr (αει εφιεμενον αλλου). Sie heißen ουσια und γενεσις. — Es zeigt sich auch, daß γενεσις immer nur eine ουσια zum Zwecke habe.

Im Sophisten bedeutet das ον και μη ον nichts anders, als den Begriff der Realität und seines Gegentheils. Ueber die Anwendung dieser Begriffe enthält dieser Dialog eine unfruchtbare und spitzfindige Dispüte, die noch dazu den Fehler hat, daß ον bald denkbare, bald wahrnehmbare Realität bezeichnet. — In der ebenfalls sehr sophistisirenden Dispüte im Hippias maior 301. b. bezeichnet ουσια nichts weiter, als Existenz. Sie heißt hier ein παθος, d. i. ein Prädicat. — Ουσια μεριςος und αμεριςος Tim. 35. ist körperliche und geistige Natur.

In den Definitionen ist als Character der ουσια αἴδιος angegeben, daß sie sey αιτια της τ' αγαθου φυσεως, d. i. gleichsam der Grundstoff der Realität, oder Vollkommenheit, oder das, was die Natur des Vollkommenen ausmacht.

Εκμαγειον.

Theaet. 191. c. ist die berühmte Stelle von der tabula rasa des Plato. Wir wollen sie ganz hersetzen:

"Setze einmahl, zur Erläuterung, daß in unserer Seele eine Wachstafel sich befinde, größer oder kleiner, reiner oder unreiner, härter bey dem einen, oder weicher bey dem andern, der von sanfterer Natur ist. Diese Tafel sey ein Geschenk der Mutter der Musen, Mnemosyne, worin wir alles, was wir im Gedächtnisse behalten wollen, von unsern sinnlichen Wahrnehmungen oder eigenen Gedanken, anmerken, in dem wir sie denselben gleichsam unterhalten, und sie, wie mit einem Siegelringe, darin abbilden oder abdrucken. Was nun auf solche Weise abgedruckt bleibt, dessen erinnern wir uns, und das wissen wir, so lange das Bild in der Wachstafel bleibt. Wird es aber verwischt, oder gelang es uns nicht, ein Bild einzudrücken; so vergessen wir, und wissen nichts mehr. Und dadurch, daß wir diese Zeichen (εκμαγεια) mit einander verwechseln, und auf die unrechten Gegenstände beziehen, entsteht Irrthum und falsche Vorstellung." Siehe auch επιςημη.

S. 197. ist ein anderes Beyspiel, das ebenfalls den Begriff vom Irrthum und der richtigen Erkenntniß erläutern soll.

"Man sagt gewöhnlich, das Erkennen (επιςασθαι) sey ein Zustand, da man Erkenntniß habe (ἑξις

(ἕξις ἐπιστήμης). Wir wollen es aber einen Besitz (κτῆσις) der Erkenntniß nennen; denn haben und besitzen sind mir nicht einerley. So sagt man von einem, der ein Kleid gekauft hat, und es nicht trägt, er habe es, nicht aber, er besitze es. So ist es wohl auch mit der Erkenntniß beschaffen, man kann sie besitzen, ohne sie zu haben; z. B. wenn einer wilde Tauben finge und zu Hause in einem Taubenhause fütterte; so können wir in einer Rücksicht sagen, er habe sie immer, weil er sie immer besitzt; in einer andern Rücksicht aber sagen wir, er habe sie nicht, aber weil er sie in einem beschränkten Raume eingeschlossen habe, so könne er sie fangen und haben so oft er wolle. So wollen wir, wie wir oben von einer Wachstafel in der Seele sprachen, nun auch ein Vogelhaus in der Seele uns vorstellen, worin viele Vögel scharenweise, andere nur in kleiner Gesellschaft, noch andere aber einzeln herum fliegen. Wenn wir noch Kinder sind, so ist dieß Vogelhaus leer; denn die Vögel sind die Erkenntnisse (ἐπιστῆμαι). Haben wir nun eine Erkenntniß erwischt und in dem Bauer verschlossen, so haben wir auch das Ding, den Gegenstand jener Erkenntniß, gefaßt und begriffen, und dieß heißt erkennen. Irrthum ist (S. 199. b.), wenn wir unter den herumfliegenden Erkenntnissen die unrechte erwischen.

Ein drittes Bild derselben Sache findet sich Phileb. 39. a. Die Seele scheint mir ähnlich einem Buche. Das Gedächtniß (μνήμη), das mit den sinnlichen Empfindungen zusammentrifft, scheint mir, vermittelst der durch jene Empfindungen bewirkten Eindrücke (παθήματα), gleichsam Worte in unsere Seele zu schreiben. Wenn nun der Eindruck etwas Wahres geschrieben hat, so entstehen daraus

richtige Vorstellungen und Begriffe (λογοι); falsche aber entstehen, wenn dieser Schreiber in uns das Gegentheil von der Wahrheit einschreibt. — Dann ist auch noch ein Mahler in unserer Seele, der das, was die Worte jenes Schreibers bedeuten, als Bild in die Seele mahlt. Dieß erhellet daraus, weil man die Bilder von Gegenständen, auch nach langer Abwesenheit von ihnen, doch in seiner Seele noch gewahr wird. Diese Bilder können denn ebenfalls wieder wahr oder falsch seyn.

Was εκμαγειον im Timaeus S. 50. b. bedeute, siehe unter ὑλη.

Εμπειρος.

Εμπειρος gebraucht Plato von Künsten in demselben Sinne, wie wir empirisch gebrauchen. Der εμπειρια τριβη steht die επιςημη oder die τεχνη γνωςικη gegenüber.

Ἑν, ἑνας, μονας.

Theaet. 152. d. Es war vorher von dem Systeme des Protagoras die Rede, nach welchem, was jedem scheint, auch ist. Das Seyn beruht dem zu Folge auf Empfindung (αισθησις), und diese wäre also Erkenntniß (επιςημη). Es ist aber nichts, fährt Socrates fort, das an sich Eins und Dasselbe wäre (ἑν αυτο καθ' αὑτο). Man kann auch nicht von einem bestimmten Etwas (ὁποιον τι) sprechen, indem jedes Ding alle Augenblicke seine Prädicate ändert, so daß man nie von einem Seyn überhaupt (als Einheit im Bewußtseyn ἑν), oder einem durch äußere (τι) oder innere (ὁποιον) Merkmahle bestimmten Seyn sprechen kann, indem alles Veränderung und Wechsel, und das, was wir Seyn nennen, nichts als Erscheinung (γιγνεσθαι) ist.

ist. 157. a. Weder das Bestimmende (ποιουν) noch das Bestimmbare (πασχον) kann, unabhängig von dem andern, als Einheit gedacht werden (επι ἑνος νοεισϑαι).

Phileb. 14. c. Wir kommen auf den sonderbaren und berüchtigten Satz: Eins ist vieles, und vieles ist Eins. (-- Wir würden sagen: In jeder Synthesis ist ein Mannigfaltiges enthalten, und dieses wird sodann wieder als Einheit gedacht. Auf diese Weise hat der Satz nichts Sonderbares mehr. Aber bey Plato ist das, was gedacht wird, und die Arten, wie es gedacht wird, sind nicht bloß verschiedene Ansichten des Dings, sondern Seiten des Dings selbst, die daher, wenn sie entgegengesetzt und zu gleicher Zeit sind, einander nothwendig aufheben müssen.) S. 15. a. heißt es weiter: Wenn man die Einheit nicht unter die Erscheinungen setzt (sondern unter die Dinge an sich, d. h. wenn man zugibt, daß die Einheit keine Wahrnehmung, sondern ein Begriff sey), so ist in so weit nichts dagegen einzuwenden. Wenn aber von Erscheinungen als Einheiten die Rede ist, z. B. von Einem Menschen, Einem Pferde u. s. w., so entstehen sogleich Zweifel und verschiedene Meinungen. Zuerst: ob man diese Einheiten (μοναδες) als wirklich annehmen dürfe; sodann: ob jede derselben immer dieselbe ist, und weder entsteht noch vergeht, also beharrlich ist; ferner: ob man sie als zerstreut in den sinnlichen Gegenständen, und also als Mannigfaltiges (πολλα γεγονυιαν) annehmen, oder sie von sich selbst (nähmlich von den verschiedenen Einheiten) getrennt betrachten müsse. Dieß wäre noch das Widersprechendste, daß Eins und Dasselbe zugleich in Einem und in Vielen seyn soll (d. i. daß der Begriff der Einheit ein für sich bestehender unwandelbarer Begriff seyn, und doch in allen Dingen als Merkmahl gedacht werden soll). Wir

wollen

wollen also annehmen, Einheit und Vielheit seyen Beschaffenheiten der Begriffe (ὑπο λογων γιγνομενα), und kommen allem, was jemahls gedacht (λεγεσθαι) werden kann, nothwendig zu. Einheit und Vielheit sind, wie ich glaube, unsterbliche und nie alternde Eigenschaften (παθη) der Begriffe in uns. — Ibid. 16. c. d. e. Auch von den Alten haben wir die Tradition, daß alles, was ist, und war, aus Einheit und Vielheit entstanden sey, und daß demselben die Prädicate der Begrenzung und des Unbegrenzten (περας και απειρια) seiner Natur nach zukommen. Daher müssen wir in jeder Untersuchung Einen höchsten Begriff (μιαν ιδεαν) voraussetzen, und in der Wirklichkeit aufsuchen. Haben wir diesen, so nehmen wir, wenn es der Gegenstand verstattet, zwey unter jenem höhern Begriffe stehende niedrigere, oder auch drey und mehrere. Und so verfahren wir wieder mit jedem einzelnen dieser Begriffe, bis man die unter jener Einheit stehende Mannigfaltigkeit ganz abgeleitet hat, und zwar nicht nur überhaupt, daß Einheit und Vielheit da sey, sondern man muß den Umfang des abgeleiteten genau angeben (τα όποσα ιδειν) können. Auch muß man nicht eher an die Unendlichkeit des Mannigfaltigen denken (την του απειρου ιδεαν προς το πληθος προςΦερειν), bis man das, was zwischen der höchsten Einheit und der unendlichen Mannigfaltigkeit liegt (das Abgeleitete) genau übersieht. Dann aber darf man das übrige, als unter die für jetzt unbestimmte Mannigfaltigkeit gehörig, bey Seite setzen. — So haben die Götter uns befohlen, unsere Untersuchungen anzustellen. Die Philosophen unserer Zeit aber raffen eine höchste Einheit auf, wo sie sie finden, leiten nach Belieben davon ab, und sprechen, wenn sie nicht mehr weiter kommen, von der Unendlichkeit

des Mannigfaltigen, unbekümmert um die Vollständigkeit ihrer Ableitung (των μεσων). —

Diese Stelle enthält die Beschreibung der synthetischen Methode zu philosophiren. Man soll von Einem erwiesenen Satze, als Princip (το κατ' αρχην ἑν) in der Untersuchung, ausgehen, und dieselbe nicht für vollendet halten, bis das abzuleitende vollständig aufgezählt, das heißt, bis der Inhalt des Princips vollständig erschöpft ist, und die Untersuchung wieder in dem Satze schließt, von welchem sie ausging. Das andere, was auf diesem Kreislaufe nicht gefunden wird, gehört auch nicht in diese Untersuchung, und wird ausgeschlossen aus dem durch die Untersuchung beschriebenen Kreise, als für jetzt unbekannt; es wird unter das Unbestimmte (τα απειρα) gesetzt. Was auf dem Wege der Untersuchung lag, heißt τα μεσα. Ein treffliches Beyspiel dieser Methode zu philosophiren gibt Fichte's Wissenschaftslehre. Dem geistvollen Leser dieses bis jetzt verkannten Meisterwerks kann die harmonische Schönheit des darin beobachteten Ideengangs nicht unbemerkt geblieben seyn. —

Eine ermüdende Dispüte über das ἑν και πολλα in dem vorerwähnten Sinne läuft auch durch den ganzen Parmenides, und verliert vollends als Untersuchung allen Werth durch die Zweydeutigkeit, die durchgängig darin herrscht. Es wird nähmlich der Ausdruck ἑν, so wie in dem Sophisten der Ausdruck ον, doppelsinnig gebraucht, so daß ἑν bald für qualitative, bald für quantitative Einheit gilt, ohne daß der Unterschied bemerkt wird.

Εννοειν.

Εννοειν, εννοια bedeutet gewöhnlich denken, einsehen, Gedanke. Es ist als freye Thätigkeit

der Nothwendigkeit des Anschauens entgegengesetzt. In der Stelle von dem κηρινον εκμαγειον Theaet. 191. d. steht es mit αισθησις zusammen, und ist ihnen entgegensetzt. — Gorg. 59. d. Νους und Φρονησις sind Worte, deren wir uns am schicklichsten bedienen, um die freye Thätigkeit unserer Seele in der Erkenntniß des Intelligibeln (αἱ περι το ον οντως εννοιαι) zu bezeichnen. Phaedo. 74. e. 75. a. Um auf den Gedanken zu kommen (εννοειν), daß alles, was gleich ist (in concreto), von dem Gleichen (in abstracto) noch weit entfernt sey, müssen wir schon vorher eine Kenntniß des Gleichen in unserer Seele gehabt haben. — In den Definitionen heißt εννοια: συντονια διανοιας, anhaltende Thätigkeit des Verstandes.

Επιστημη

bedeutet 1) **Erkenntniß**, 2) **Wissenschaft, Kunst**. In der ersten Bedeutung bezeichnet es entweder a) discursive Erkenntniß, b) Erkenntniß durch abstracte Begriffe, c) reine Erkenntniß a priori.

Was discursive Erkenntniß von Objecten sey, wird im Theätet untersucht. Das Gespräch führt auf mancherley Resultate, die alle verworfen werden. Erst suchen sie die Erkenntniß in den sinnlichen Empfindungen (αισθησεις, παθηματα). Aber diese haben auch vernunftlose Thiere, und Erkenntniß erwirbt man sich erst durch Bildung (παιδεια); zudem (S. 186. c. d.) rühren die sinnlichen Empfindungen bloß von Erscheinungen her, denen kein wahres Wesen zukömmt, also auch von ihnen keine wahre Erkenntniß (αληθεια) Statt findet. Nur die hierdurch veranlaßte und geweckte Thätigkeit des Geistes im Vergleichen und Schließen (αναλογισμα) kann eine Beziehung auf das Wesen

der

der Dinge haben. Die erste Antwort Theätets auf die Frage: was ist Erkenntniß? war eine Aufzählung verschiedener Kenntnisse und Künste, und mußte natürlich so, wie die eben angeführte zweyte Erklärung, verworfen werden. Die dritte Erklärung von Erkenntniß ist S. 187, daß sie eine richtige Vorstellung (δοξα ορθη) sey. Dieß veranlaßt folgende Untersuchung über das Wesen der Vorstellung:

S. 187. Da wir die Erkenntniß unter den sinnlichen Empfindungen nicht antreffen, so müssen wir sie in der Thätigkeit der Seele suchen, da sie sich, in sich selbst zurückgezogen (καθ' αὐτην subjectiv), mit Gegenständen beschäftigt. Diese Thätigkeit aber heißt vorstellen (δοξαζειν). Jede Vorstellung — es gibt wahre und falsche — kann nicht Erkenntniß seyn; also wollen wir nur die wahre Vorstellung für Erkenntniß annehmen. Gibt es aber wirklich eine falsche Vorstellung, und wie entsteht sie? — Es sind nur zwey Fälle möglich; entweder man weiß etwas, oder man weiß etwas nicht. Wer sich daher vorstellt, muß sich entweder vorstellen, was er weiß, oder was er nicht weiß, und wer etwas weiß, der kann dasselbe unmöglich auch zugleich nicht wissen, oder wer etwas nicht weiß, dasselbe zugleich wissen. Wer also eine falsche Vorstellung hat, der hält das, was er weiß, nicht für dasselbe, sondern für etwas, das er nicht weiß; er weiß also beyde, und kennt doch beyde nicht. Oder er hält das, was er nicht weiß, für etwas, das er weiß; wer z. B. weder mich, noch dich kennt, der hält mich für dich, oder umgekehrt. Dieß ist unmöglich; denn was jener weiß, das kann er nicht für etwas, das er nicht weiß, oder was er nicht weiß, für etwas, das er weiß, halten.

ten. Wie ist nun noch falsche Vorstellung möglich? denn mit dem so eben Gesagten ist der Umfang des Vorstellens erschöpft; man weiß entweder, oder man weiß nicht. — Aber versuchen wir die Sache auf eine andere Art. Sagen wir statt wissen und nicht wissen, seyn und nicht seyn. Vielleicht finden wir dann, daß der, der sich das vorstellt, was nicht ist, nothwendig irren muß, sein Denken mag auch sonst beschaffen seyn, wie es will. Wer also eine falsche Vorstellung hat, der stellt sich vor das, was nicht ist. Aber ist das möglich? Kann man sehen, ohne etwas zu sehen; vorstellen, ohne etwas vorzustellen? Wer aber etwas sieht, der sieht etwas, das ist, denn etwas, das nicht ist, ist ein Unding. Also wer sich vorstellt, der stellt sich etwas vor, das ist; denn sich das vorstellen, das nicht ist, heißt: sich nichts vorstellen. Die falsche Vorstellung müßte also etwas anders seyn, als eine Vorstellung dessen, was nicht ist. Wir müssen daher die falsche Vorstellung anders erklären. Sie sey eine Verwechselung der Gegenstände im Denken (αλλοδοξια), da die Seele sich das, nicht als das, sondern als etwas anderes vorstellt. Das Vorstellen aber ist ein Gespräch der Seele mit sich selbst, wobey sie bejahet, oder verneint; zweifelt, oder entscheidet. Demnach sagt die Seele, wenn sie sich falsch vorstellt, zu sich selbst, das andere sey etwas anderes. Nun mag sich ein jeder selbst fragen, ob er je sich beredet hat, das Häßliche für schön, das Schwarze für weiß zu halten. Dieß wird keiner thun, auch nicht einmahl im Schlafe. Wer beyde als verschieden sich vorstellt, der kann sie unmöglich verwechseln, demnach wäre die gegebene Erklärung wieder nichtig. Wir haben aber oben gefehlt, wo wir sagten, es sey unmöglich, das, was einer weiß, mit dem, was er nicht weiß, zu verwechseln.

wechseln. Es ist möglich, daß man den Gegenstand, den man kennt, sinnlich wahrnimmt, oder auch nicht; daß man von mehreren Gegenständen einen kennt, und keinen wahrnimmt; oder daß man keinen kennt und keinen wahrnimmt. In diesen drey Fällen findet keine Täuschung Statt. Es bleibt also nur noch der Fall übrig, daß wir von mehreren Gegenständen, welche Bilder in unserer Seele zurückgelassen haben, die Bilder verwechseln; so daß wir z. B. das Bild A dem Gegenstande B geben, da es doch dem Objecte A gehört. Dieß wäre denn falsche Vorstellung durch Verwechselung. Nur durch einen Fehler im Anpassen der Bilder in unserer Seele auf die Objecte, wird der Irrthum erklärbar; also findet er unter Gegenständen, die man entweder kennt, oder wahrnimmt, Statt. Daß nun der eine häufiger irrt, als der andere, ist aus der Beschaffenheit der oben erwähnten Wachstafel in unserer Seele zu erklären. Denn ist diese tief und glatt und gut gearbeitet, so können sich die Bilder der Wahrnehmungen rein und tief darin abdrucken, und dauern auch lange. Solche Menschen fassen dann sehr leicht, und behalten sehr lange. Sie verwechseln nur selten die Bilder der Objecte, und stellen sich daher fast immer richtig vor. Denn da die Eindrücke bey ihnen sehr deutlich und in einem geräumigen Felde sind, so wird es solchen Menschen leicht, sie dem, was ihnen entspricht, und was man Dinge nennt, ohne Verwechselung zu zutheilen. Ist aber das Wachs rauh oder unrein, oder zu weich und zu hart, so ist dieß minder vortheilhaft. Deren Wachstafel nähmlich sehr weich ist, die sind zwar gelehrig, aber vergessen auch schnell wieder; bey denen das Wachs zu hart ist, da findet das Gegentheil Statt. Wo aber das Wachs rauh, steinig und unrein ist, da werden

die

die Eindrücke nicht bestimmt. Dieß ist der Fall auch bey denen, die ein zu hartes oder zu weiches Wachs haben, oder bey denen der Raum zu enge ist; denn da fließen die Eindrücke leicht zusammen. Dieß gibt falschen Vorstellungen ihren Ursprung. — Hieraus ist nun klar, daß es falsche und wahre Vorstellungen gebe, und wie diese möglich seyen.

Wenn wir aber die Seele noch näher beobachten, so zeigt sich, daß sie darin, was sie bloß denkt ohne Anschauung, nicht irrt. Wer zwölfe bloß denkt, kann es unmöglich für elfe halten. Aber im Zählen wirklicher Dinge kann dieser Irrthum wohl vorfallen, und das um so leichter, je größer die Zahl ist. Hier verwechselt er also die elfe, die er denkt, mit den zwölfen, deren Bild in seiner Seele ist. Da kommen wir denn wieder auf den Satz, an dem wir uns oben stießen, daß einer das, was er weiß, für etwas anders hält, als das, was er auch weiß. (Wenn man diesen Satz so ausdrückt: Er verwechselt Dinge, die er weiß, mit andern, die er auch weiß; so hat er gar nichts Befremdendes. Aber Plato, der entweder nicht ernsten Schritt halten will, oder nicht kann, nimmt ihn so: Man hält das, was man weiß, für etwas anderes als das, was man weiß, d. i. für etwas, das man nicht weiß oder kennt. Hierin steckt sodann das Widersprechende des Satzes. Ueberhaupt stößt man auch in Plato's ernstesten Gesprächen auf dergleichen gezwungene absurde Ansichten der Begriffe, daß man sich kaum enthalten kann, dem neuerdings laut gewordenen Geschrey von esoterischer und exoterischer Platonischer Philosophie wenigstens einigermaßen Beyfall zu geben.) Es scheint also wieder, als wäre der Irrthum eine Verwechselung dessen, was man kennt, mit dem, was man nicht kennt. Man müßte demnach etwas kennen und auch zugleich nicht kennen. Dieß ist aber, wie wir schon gesagt haben, unmöglich. Nun stehen wir

wieder,

wieder, wo wir anfangs standen, bey der Frage: was ist Erkenntniß?

Es ist etwas anders Erkenntnisse zu haben (εχειν), und sich ihrer bewußt zu seyn (κεκτησθαι). Das erstere kann ohne das letztere Statt finden; das letztere aber nicht ohne das erstere. Man kann ferner die unrechten Erkenntnisse zum Bewußtseyn rufen, die nicht auf den vorliegenden Gegenstand passen. Dadurch erklären wir die Möglichkeit des Irrthums, und weichen dem obigen Widerspruche, daß man etwas wissen und zugleich nicht wissen könne, aus. Die Erkenntnisse flattern, wie Vögel in einem Vogelhause, in unserer Seele herum, und unter ihnen auch Irrthümer. Man kann daher statt reiner Erkenntniß einen Irrthum fangen. Wer aber einen Irrthum gefangen hat, der wird doch glauben, eine Erkenntniß gefangen zu haben. Dieß führt uns wieder darauf hinaus, daß wir entweder sagen müssen, der Irrende kenne beyde, die Erkenntniß und den Irrthum, und verwechsele sie doch mit einander; oder er kenne beyde nicht, und verwechsele sie; oder er kenne nur eine, und verwechsele sie mit einer andern, von der er gar keine Vorstellung hat. Wollen wir nun noch Erkenntnisse der Erkenntnisse und der Irrthümer annehmen? — Es scheint, als wäre der Begriff des Irrthums nicht eher zu finden, als bis wir den Begriff der Erkenntniß gefunden hätten.

Daß eine richtige Vorstellung (ορθη δοξα) noch nicht Erkenntniß sey, haben wir schon oben gesehn, auch ist sie bloß subjectiv, und durch die Kunst der subjectiven Ueberzeugung (die Rhetorik) zu bewirken. Wir wollen also der δοξα ορθη noch eine nähere Bestimmung geben. Ist vielleicht eine richtige

tige Vorstellung, in der alle innere und äußere Merkmahle deutlich gedacht werden — δοξα ορθη μετα λογου, — Erkenntniß? und ist vielleicht das, was durch Merkmahle gedacht werden kann (το λογον εχον), erkennbar; was aber nicht so gedacht werden kann (αλογον), nicht erkennbar?

Aber welche Dinge können durch Merkmahle gedacht werden, und welche nicht? Ich habe, fährt Socrates fort, sagen hören, die Elemente alles Zusammengesetzten seyen nicht auf diese Weise denkbar, sondern bloß mit einer Benennung, ohne innere Merkmahle, zu unterscheiden. Man könne ihnen also gar kein Prädicat des Seyns oder Nichtseyns geben; denn sie verändern immer ihre Stelle, und seyen immer von dem, dessen Bestandtheile sie ausmachten, verschieden. Also von diesen Urstoffen ist Erkenntniß durch Merkmahle unmöglich; nur mit Nahmen kann man sie bezeichnen, und was aus ihnen zusammengesetzt ist, das hat, nach der verschiedenen Art seiner Zusammensetzung, auch wieder verschiedene Nahmen, aus deren Verbindung eine Rede entsteht, indeß die Bestandtheile selbst unerkennbar (αγνωςα), aber wahrnehmbar (αισθητα), sind. Die Sylben sind erkennbar, und lassen sich aussprechen, auch können sie bestimmt vorgestellt werden (αληθει δοξη δοξασθαι εισι). Wenn nun jemand sich eine Sache richtig vorstellt, aber ohne deutliches Denken der Merkmahle (ανευ λογου); so hat er wohl die Wahrheit getroffen (αληθευει), aber Erkenntniß hat er noch nicht. Erst wenn er sich die Merkmahle alle deutlich denkt, dann hat er Erkenntniß. Daher wollen wir denn eine richtige Vorstellung mit deutlich gedachten Merkmahlen Erkenntniß nennen. — Dieß ist die dritte Erklärung von Erkenntniß.

Wenn

Wenn nun, nach dem so eben Angeführten, die Elemente der Worte nicht erkennbar sind, die Sylben aber, die aus ihnen zusammengesetzt werden, erkennbar sind, so folgt ja, daß auch die Buchstaben erkennbar seyn müssen, denn eine Sylbe ist nichts als eine Zusammensetzung mehrerer Buchstaben, und wer die mehreren erkennt, erkennt auch die einzelnen. Also sind gegen den vorigen Satz die Elemente doch erkennbar. — So scheint es, wenn wir den Fehler, daß wir die Sylbe bald als Einheit betrachtet, bald aber auch wieder von ihren Bestandtheilen gar nicht unterschieden haben, ungerügt lassen. Diesen Fehler also bey Seite gesetzt, so stehen wir wieder dabey, daß die Sylben erkennbar sind, ihre Bestandtheile aber nicht. Wenn aber die Sylbe dadurch, daß sie Einheit ist, sich von ihren Bestandtheilen unterscheidet, und als Sylbe nicht theilbar ist; so ist sie ebenfalls Bestandtheil und untheilbar, wie jene, und also auch nicht erkennbar. Sagen wir aber, sie sey gleich ihren Bestandtheilen, so ist sie selbst um nichts von ihnen unterschieden, und also ebenfalls nicht erkennbar. Es scheint also der obige Satz von Sylben und ihren Bestandtheilen falsch zu seyn. — So viel ist indessen gewiß, daß in der Musik und andern Künsten auf eine richtige Kenntniß der Elemente das meiste ankömmt.

Aber was ist denn jener λογος, der die richtige Vorstellung zur Erkenntniß erheben soll? Λογος kann dreyerley bedeuten, nähmlich: Rede überhaupt, oder Aufzählung der Bestandtheile einer Sache. Es kann aber die Aufzählung der Bestandtheile vollständig und doch unrichtig seyn, wenn unrechte Bestandtheile mit eingemischt worden sind, und daher

daher kann selbst eine δοξα ορθη μετα λογου noch weit von der Sicherheit der Erkenntniß entfernt seyn. Nun ist noch eine dritte Bedeutung von λογος übrig, da es das unterscheidende Merkmahl eines Dings bezeichnet. Λογος in diesem Sinne mit δοξα ορθη verbunden, möchte wohl den Begriff der Erkenntniß ausmachen. — Mit dieser Erklärung schließt sich der Dialog.

Was hier λογος ορθος, oder schlechtweg λογος, hieß, das drückt Plato anderswo auch durch λογισμος αιτιας aus, z. B. Meno 97. c. eine richtige Vorstellung trifft das Wahre, so wie die Erkenntniß. Sie sind also in nichts verschieden, und eine ist so gut, als die andere. Aber, wendet Meno ein, die richtige Vorstellung ist nur zufälliger Weise richtig, die Erkenntniß immer. — Wer aber, antwortet Socrates, immer eine richtige Vorstellung hat, der trifft auch immer das Wahre. M. So scheint es. Daher wundere ich mich, daß man die Erkenntniß so sehr vorzieht, und kann nicht recht begreifen, worin sie von der richtigen Vorstellung verschieden ist. S. Soll ich dir deine Verwunderung erklären? Hast du nie auf die Bildsäulen des Dädalus Acht gehabt? wenn sie gebunden sind, so bleiben sie. Sind sie aber nicht gebunden, so laufen sie davon. So verhält es sich auch mit den richtigen Vorstellungen. So lange sie bleiben, sind sie immer etwas Schätzbares, und nützen nicht wenig. Sie bleiben aber nicht immer, sondern laufen oft aus der Seele davon. Daher sind sie nicht viel werth, wenn man sie nicht freythätig durch Aufsuchung ihrer wesentlichen Merkmahle (αιτιας λογισμῳ) bindet. Sind sie auf solche Weise gebunden, so werden sie Erkenntniß und bleibend. Dieß ist der Grund des Vorzugs der Erkenntniß vor der

richtigen

richtigen Vorstellung. Eben durch diese Befestigung (δεσμος) unterscheiden sie sich von einander. Indeß ist doch so viel gewiß, daß die richtige Vorstellung, wenn sie das Begehrungsvermögen zu ihrer Realisirung bestimmt (ἡγουμενη το εργον της πραξεως), eben so geschickt ist, den Willen zu leiten, als die Erkenntniß. Daher denn für die Bestimmung des Begehrungsvermögens (εις τας πραξεις) die richtige Vorstellung gleichen Werth hat mit der Erkenntniß.

Republ. V. 477. a. Wahre Realität (το παντελως ον) gibt auch wahre Erkenntniß (γνωσις). Was aber keine Realität hat, ist auch kein Gegenstand für die Erkenntniß. Es könnte aber etwas geben, das existirte und nicht existirte (subjectives aber nicht objectives Daseyn hätte). Dieß stände sodann mitten inne zwischen wahrer Realität und Nichtseyn. Von dem erstern ist reine Erkenntniß möglich, von dem letztern gar keine. Für das Seyn also, das mitten inne schwebt, ist auch eine Erkenntniß zu suchen, die zwischen reiner Erkenntniß und Nichtkenntniß in der Mitte stehe. Diese ist die Vorstellung. Denn wenn sie überhaupt etwas, und von der Erkenntniß verschieden ist, so muß sie auch einen Gegenstand haben, und dieser muß nicht der Gegenstand der Erkenntniß seyn.

Ueber die Erkenntnißarten haben wir noch folgende wichtige Stelle anzuführen. Epist. VII. 342. a. Jedes Ding ist auf dreyerley Weise erkennbar; das vierte Moment macht die Erkenntniß selbst, und das fünfte ihr realer Gegenstand. Das erste aber, wodurch etwas erkennbar wird, ist der Nahme, die Benennung (ονομα). Das zweyte

der Begriff (λογος) *). Das dritte Moment ist das Bild eines Gegenstandes (ειδωλον): Das vierte ist sodann die Erkenntniß selbst. Kreis ist der Nahme einer Figur, die so genannt wird. Sein Begriff (λογος), der durch Nenn- und Zeitworte (ονοματα και ῥηματα) ausgedrückt wird, ist, daß er eine Figur sey, deren Extreme alle vom Mittelpuncte gleich weit abstehen. Sein Bild kann durch Zeichnung oder körperlich dargestellt werden, und ist etwas, das bloß erscheint, und vergänglich ist. Der Kreis selbst aber (die reine Anschauung desselben)

*) Es scheint zwar, als ob λογος hier mit Rede übersetzt werden müßte, besonders da es weiter unten für eine Zusammensetzung von Nennwörtern erklärt wird. Allein wenn wir statt λογος Rede setzen, so denken wir uns die Nebenidee, daß die Rede ein bezeichnender Ausdruck eines Begriffs, eine Definition sey, nicht dabey mit. Dieß liegt aber in λογος, welches sowohl den Begriff, als seinen Ausdruck durch eine Zusammenstellung mehrerer Worte bezeichnet. Die zusammengestellten Theile dieser Rede (στοιχεια) bezeichnen einzelne Theile des Gegenstandes, oder, was gleich viel ist, einzelne Merkmahle (Bestandtheile στοιχεια) des Begriffs. Wie nun der Begriff oder sein Gegenstand aus solchen Theilen zusammengesetzt ist, so ist auch der Ausdruck des Begriffs, die Rede, aus Theilen zusammengesetzt, deren jeder einzeln einem einzelnen Theile des Gegenstandes entspricht. Ausdruck eines Begriffs durch Worte wäre also hier die schicklichste Uebersetzung für λογος. Uebersetzt man es mit Rede, so geht Plato's Sinn verloren, weil Rede nicht den Doppelsinn von λογος hat. Ich habe es der Kürze wegen mit Begriff übersetzt, wobey, wie mich dünkt, Plato nicht viel verliert. S. die aus Theätet angeführte Stelle von den dreyerley Bedeutungen von λογος, und von dem Verhältnisse der Dinge zu unserem Erkenntnißvermögen.

selben) ist von seinem Bilde gänzlich verschieden, und gar nicht diesen Bestimmungen unterworfen. — Dieß sind Mittel, wodurch erkannt wird. Die Erkenntniß selbst ist entweder rein und objectiv (νους και επιςημη), oder sinnlich und subjectiv (αληθης δοξα). Die gesammten Erkenntnißvermögen sind aber als Einheit zu denken, die keinesweges in jenen Hülfsmitteln der Erkenntniß, sondern in der Seele ist, und wodurch wir allein im Stande sind, den reinen Kreis von dem Nahmen, Begriffe oder Bilde desselben zu unterscheiden, oder wodurch wir überhaupt das rein erkennen, was uns jene drey Hülfsmittel der Erkenntniß auf andere Weise darstellen. Den realen Objecten der Erkenntniß (το πεμπτον) ist das reine Erkenntnißvermögen (νους) am nächsten verwandt, die andern Erkenntnißkräfte aber entfernen sich weiter von denselben. Sie sind niedrigere Grade, aber bahnen den Weg zum höhern. Gestalt, Farbe, Ideen des Guten, des Schönen, Anschauungen von Körpern, natürlichen oder Kunstproducten, der Elemente, der Geschöpfe und Sinnesarten (ηθος ψυχης), Ursachen und Wirkungen (ποιήματα και παθηματα), alles muß vorher durch die niedrigern Grade der Erkenntniß erkannt werden, ehe reine Erkenntniß davon möglich ist. Denn wegen der Mannigfaltigkeit der menschlichen Begriffe müssen wir immer noch außer dem Wesen (το ον) eines Dings (das Wesen wird durch den Begriff erkannt) auch seine sinnliche Beschaffenheit (το ποιον) dazu nehmen. Daher kann man vernünftiger Weise das willkürlich Gedachte (νενοημενα) nicht unter die Classe der beharrlichen Realität setzen, eben so wenig, als Figuren, die wir zeichnen, das Ding an sich selbst sind, das sie abbilden. Dabey ist aber noch zu merken, daß ein durch Linien oder Körper dargestellter Kreis lauter

Eigenschaften enthält, die den Gegenständen der reinen Erkenntniß entgegen gesetzt sind. So nähert er sich z. B. immer der geraden Linie, der reine Kreis aber hat nichts von widersprechenden Eigenschaften an sich. Auch der Nahme hat nichts von innerer Nothwendigkeit (βεβαιον) in sich; denn es ist willkürlich, das Gerade rund zu nennen. Die Erklärungen eines Begriffs (λογοι) sind aus Nahmen zusammengesetzt, also derselben Natur. Was aber unsere Erkenntniß am meisten unsicher macht, ist, daß von den beyden, dem Dinge an sich, und der Erscheinung desselben (το ον — το ποιον), das letztere immer sich zu der Seele herandrängt, wenn sie das erstere sucht. Irgend eine der angegebenen niedern Erkenntnißarten schleicht sich da immer in die Thätigkeit der Seele (λογος) ein, und stellt sich ihr fühlbar in den Wahrnehmungen, die doch nie sichere Erkenntniß geben (ευελεγκτον), dar; immer drängt sich die Anschauung des Dings, worüber nachgedacht wird (λεγομενον), und dessen Wesen aufgefunden werden soll (δεικνυμενον), in die Seele, und macht, so zu sagen, alle unsere Erkenntniß unvollständig. Wir sind nun, durch einen Fehler unserer Erziehung, nicht gewohnt, die reine Erkenntniß (το αληθες) auf die gehörige Weise zu suchen, und begnügen uns mit dem sinnlichen Schein (ειδωλα), der sich aufdrängt. Keiner lacht da über den andern bey dergleichen Disputen, weil alle nur in den vier genannten niedrigern Graden der Erkenntniß bewandert sind. Nöthiget man aber diese Menschen, über die Gegenstände der reinen Erkenntniß zu sprechen, so kann jeder, der nur einigermaßen im Disputiren umgethan ist, sie, wenn er will, widerlegen, und sich unter ihnen zum Wortführer machen, in schriftlichen oder mündlichen Untersuchungen. Aber was er schreibt oder

sagt, wird den meisten seiner Leser oder Zuhörer als nichts bedeutend vorkommen, und von ihm werden sie glauben, er sey mit seinem Gegenstande gar nicht bekannt. Dabey vergessen jedoch die meisten, daß nicht die Seele oder das Denkvermögen eines Schriftstellers oder Disputirenden widerlegt werden kann, sondern bloß das, was sie von der Natur jener vier niedrigern Erkenntnißarten an sich hat. Denn kaum erhebt sich ein Geist von großer Anlage durch strenge Uebung im speculativen Denken zu der Erkenntniß des Vollkommenen (το ευπεφυκος als verwandt mit der Natur des großen Denkers, der ὁ ευπεφυκως heißt. Wer aber keine Anlage hat, oder noch dazu durch schiefe Bildung verdorben ist, wovon entweder das eine oder das andere, oder gar beydes bey den meisten Menschen Statt findet, dem möchte selbst Lynkeus die Augen zu öffnen nicht im Stande seyn. Es bleibt dabey, wessen Natur nicht mit dem Großen und Erhabenen verwandt ist, dem wird Gelehrigkeit und ein eisernes Gedächtniß nicht zu Ideen verhelfen. In einer entgegengesetzten Natur gedeiht der Keim des Erhabenen nie. Wer nicht durch Naturanlage mit dem Guten und Schönen und andern Ideen verwandt ist, der wird mit aller Gelehrigkeit und mit allem Gedächniß diese Dinge doch nie fassen, eben so wenig als die, die zwar Naturanlage haben, denen es aber an Gelehrigkeit und Gedächtniß gänzlich mangelt, jemahls vollkommen einsehen werden, was Tugend oder Laster an sich sey. Doch aber ist es nothwendig, daß man sich keine Mühe und Zeit verdrießen lasse, nur in dem Wesen der Dinge sich richtige Einsicht zu verschaffen. Nahmen, Begriffe, Anschauungen und Empfindungen werden endlich doch, nachdem man sie lange unter einander in Gedanken verglichen, verworfen und berich-

tigt hat, Einsicht in das Wesen der Dinge und Fertigkeit im reinen Denken (φρονησις και νους) verschaffen, so weit es für die menschliche Natur möglich ist. —

Der Ausdruck: επιςημη του βελτιςου, der in Phädo, Euthydemus und Alcibiades II. 144. vorkömmt, hat folgenden Sinn: Plato nimmt zwey Arten von Caussalität an, Freyheit (νους) und Naturnothwendigkeit (αναγκη). Die erstere handelt nach Zwecken, d. i. nach dem, was die Vernunft für das Beste — το βελτιςον — erkennt. In dem Menschen ist ebenfalls eine Caussalität nach Freyheitsgesetzen, und eine Vernunft, die das Beste, als Zweck, vorschreibt für jede einzelne Handlung. Die Kenntniß dessen, was die Vernunft unsern Handlungen als Zweck vorschreibt, das ist, die practische Philosophie, heißt nun bey Plato επιςημη του βελτιςου. Wenn diese Kenntniß in einem Menschen practisch wird, so heißt sie φρονησις, und der Mensch φρονων, φρονιμος.

Die in den Definitionen befindliche Erklärung von επιςημη ist folgende: ὑποληψις ψυχης αμεταπτωτος ὑπο λογου, eine durch Gründe nicht zu widerlegende Vorstellung der Seele; oder auch δυναμις ὑποληπτικη etc. Δυναμις heißt hier die Thätigkeit, die Function des Erkennens. Ferner: λογος αληθης επι διανοια αμεταπτωτος, ein richtiger und deßhalb unwiderleglicher Begriff.

Επιςημη in der verwandten Bedeutung mit τεχνη bedarf keiner erläuternden Beyspiele, da es oft genug vorkömmt. S. τεχνη. S. auch μαθησις.

Ερως.

Ερως.

So nennt Plato im Timäus S. 42. a. das Begehrungsvermögen. Wir haben, heißt es, mit den Thieren gemein das sinnliche Empfindungsvermögen (αισθησις), ein Begehrungsvermögen, das sich durch Lust oder Unlust bestimmen läßt — λυπη και ἡδονη μεμιγμενος ερως — und verschiedene Affecten desselben. Ερως könnte zwar auch den Geschlechtstrieb bezeichnen, allein die beygefügten Worte: ἡδονη και λυπη, und die nachher genannten Affecten, als Bestimmungen desselben Vermögens, machen meine Erklärung wahrscheinlicher. Zudem ist auch in der mythischen Darstellung des Ερως im Phädrus mancher Zug, der nicht bloß auf den Geschlechtstrieb, sondern überhaupt auf die begehrende Sinnlichkeit hindeutet. Uebrigens aber ist mir keine Stelle im Plato bekannt, in welcher das Wort in derselben Bedeutung wieder vorkäme; nur findet sich im Phädrus einigemahl ερως in der Bedeutung, da es Harmoniefähigkeit bezeichnet, und ερωτικος das, was der Harmonie vorzüglich fähig ist. Wenn man also hier die besondere Anwendung des Begriffs auf die Tonkunst wegläßt, so bleibt noch der Begriff von ερως, als einer Fähigkeit für etwas, oder zu Gunsten desselben, bestimmt zu werden; und dieser Begriff ist dem des Begehrungsvermögens nahe genug verwandt. — Die Musik heißt im Phädrus eine Kenntniß dessen, was der Harmonie fähig (ερωτικος ἁρμονιας) ist.

Sonst bezeichnet ερωτικα den Umgang mit Knaben und den Einfluß desselben auf ihre Bildung. So rühmt sich Socrates öfters die ερωτικα, d. i. das Talent junge Leute zu bilden, in vorzüglichem Grade zu besitzen.

Εὕρεσις

bezeichnet eine durch Beobachtungen gemachte Entdeckung. Es ist entgegengesetzt als zufällig der δηλωσις, d. i. einer auf dem Wege des regelmäßigen Nachdenkens über gegebene Wahrnehmungen gefundenen Einsicht. Polit. 314. a.

Ἑδρα siehe ὑλη.

Ἑτερος siehe κυκλος.

Επιθυμια siehe θυμος.

Ζωον.

So nennt Plato alles, was beseelt ist. Beseelt aber ist ihm alles, was aus innerem Princip sich bewegt. Daher heißen auch die Gestirne ζωα, die Erde heißt ζωον ὁρατον, und das intelligibele Urbild (παραδειγμα) heißt ζωον αορατον.

Tim. 39. a. Epinom. 981. a. b. ζωα των αςρων. Tim. 40. b. 41. d.

Tim. 30. a. Die Materie bewegte sich gesetzlos durch einander (πλημμελως και ατακτως). Daher unterwarf sie der Schöpfer Gesetzen. Denn von dem Ideale (ὁ αριςος) aller Realität ließ sich nur etwas Harmonisches (Vollkommenes) erwarten. Weil er nun einsah, daß unter allen geschaffenen Dingen das Vernünftige vor dem Vernunftlosen den Vorzug hätte, Vernunft aber nur in einer Seele Statt finden könnte; — so schuf er dem zu Folge Vernunft in eine Seele, und dieser gab er einen Körper, das Universum, das auf solche Weise vollendet wurde. Nach dieser wahrscheinlichen Darstellung (κατα λογον τον εικοτα) also können wir sagen, die Welt sey ein mit einer vernünftigen Seele versehenes belebtes Wesen — ζωον

εμψυχον

εμψυχον εννοουν. Nun haben wir aber noch weiter zu bestimmen, welchem lebendigen Wesen Gott die Welt ähnlich gemacht habe. Daß er sie nach einer besondern Gattung geschaffen habe, ist nicht anzunehmen; denn auf diese Weise wäre sie einem unvollkommenen nachgebildet, und also nicht vollkommen (καλον). Er kann sie weder einzelnen Geschöpfen, noch irgend einer ganzen Gattung nachgebildet haben, denn die intelligibele Welt, das Muster der sichtbaren, enthielt alle Urbilder (νοητα ζωα) der sichtbaren Geschöpfe in sich, so wie diese sichtbare Welt uns und alle sichtbare Geschöpfe in sich begreift. Also dem vollkommensten jener Urbilder (νοουμενων) bildete der Schöpfer dieses sichtbare lebendige Wesen (ζωον ὁρατον), die Welt, nach, die Eins ist, und alle sichtbare Geschöpfe in sich begreift. Nun sagen wir mit Recht, es gebe nur Einen Himmel, und nicht unendlich viele, indem er nach seinem intelligibeln Muster geschaffen ist, welches alle intelligibele lebende Wesen in sich faßt, und daher nur Eins seyn kann. Denn sonst müssen außer diesen zweyen noch ein drittes seyn, welches beyde in sich faßte, und wir würden weit schicklicher sagen, unsere sichtbare Welt sey dieser dritten nachgebildet, als einem jener beyden. Damit also auch unsere sichtbare Welt einzig wäre, wie ihr intelligibeles Urbild, so schuf der Schöpfer nicht zwey oder mehrere, sondern es ist nur ein Himmel geworden, ist und wird nur einer seyn.

Ibid. 39. b. An dem periodischen Laufe der Gestirne lernen die lebenden und vernünftigen Wesen (ζωα) zählen. — Weiter unten wird wieder auf die Aehnlichkeit der sichtbaren Welt mit ihrem Urbilde, welches ζωον τελεωτατον και νοητον heißt, aufmerksam gemacht. Die sichtbare Welt faßte

noch nicht alle Wesen in sich, wovon jene die Urbilder enthielt. Dieß ergänzte aber der Schöpfer nach jenem Urbilde. Wie viele, und was für Ideale (ιδεαι) lebender Wesen sein Verstand in der intelligibeln Welt (εν τῳ ὁ εςι ζωον) anschaute; so viele, und von derselben Beschaffenheit müßte, dachte er, auch die sichtbare Welt in sich begreifen. Dieser Wesen sind vier Gattungen: 1) das himmlische Göttergeschlecht (die Gestirne), 2) die Vögel, 3) Wassergeschöpfe, 4) was auf Füßen geht, und Hände hat.

Ἡδονη.

Unter dieser Rubrik geben wir Plato's Ideen vom höchsten Gute, wobey zugleich die Natur des Vergnügens (ἡδονη) untersucht, und sein Werth entschieden wird. Davon ist ganz vorzüglich die Rede im Philebus.

Wenn etwas als höchstes Gut erkannt wird, so muß alles Streben des Menschen dahin abzwecken, sich demselben immer mehr zu nähern. Diese Annäherung zum höchsten Gute besteht in einer bestimmten Handlungsweise oder Einrichtung des Lebens. Die Frage: was ist das höchste Gut? läßt sich demnach auch so ausdrucken: wie ist das Leben einzurichten, um des höchsten Gutes theilhaftig zu werden? — So ist die Frage im Philebus gestellt, und es ergeben sich daher drey Lebensweisen (βιος), wovon eine die Annäherung zum höchsten Gute enthalten muß. Geistiges, sinnliches und aus beyden gemischtes Leben sind die drey Arten, unter denen die beste, als Annäherung zum höchsten Gut, gefunden werden soll. Philebus entscheidet zum voraus für das sinnliche Vergnügen.

Es

Es werden zur Bezeichnung des höchsten Gutes vorläufig einige Merkmahle gegeben. Es muß, heißt es S. 20. c., vollkommen seyn und alles Bedürfniß ausschließen. Wer es erkennt, der setzt es zum einzigen Ziele seines Strebens, der reinsten Güter theilhaftig zu werden. Dieß seyen für erst die Merkmahle, nach denen wir untersuchen wollen, ob das sinnliche Vergnügen (ηδονη) oder die Weisheit (φρονησις) zum höchsten Gute (ἡ του αγαθου μοιρα) führe.

S. 21. Der erste Character des höchsten Gutes ist die Vollendung seines Wesens, vermöge welcher es nichts bedarf. Nun setze man, daß einer im höchsten und fortdauernden Wohlseyn lebe, aber aller Geistesthätigkeit, sogar der Wahrnehmung und Erinnerung, beraubt sey; so könnte er sich seines Wohlseyns nicht einmahl bewußt werden, noch weniger es schätzen und im Andenken behalten. Dieß wäre ein Austernleben, aber wahrhaftig nicht das höchste Gut. — Im Gegentheil setze man, ein anderer habe die Cultur seiner Geisteskräfte aufs höchste getrieben, sey aber alles Vergnügens beraubt, so wird man wieder nicht Ursache haben, diesen um das höchste Gut zu beneiden. Es scheint daher, daß dieses aus einer Verbindung des Vergnügens mit geistiger Cultur bestehe. Nun ist aber zu untersuchen, ob die Geistescultur, oder das Vergnügen, den größten Antheil an der Bewirkung des höchsten Guts habe.

In der Natur, als Gegenstand unserer Empfindung, zeigt sich ein Mannigfaltiges (απειρον), das nach Graden der Intension oder Extension wechselt; zugleich aber entdeckt unser Verstand Gesetze (περας), die diesen Wechsel festhalten. Für sich allein

ist das Mannigfaltige nichts, als eine chaotische Masse, und das Gesetz nichts, als eine leere Form. Aber vereint bilden sie ein geordnetes Ganzes, indem das Gesetz in dem Bau unserer Erde, und den Bahnen der Gestirne herrscht. (Das Vermögen, solche Gesetze zu denken, heißt νους). Die Form (περας) beherrscht überall den Stoff (απειρον). Die Vereinigung dieser beyden, die das Ganze erhält, weiset uns auf einen Urheber dieser Vereinigung (αιτια συμμιξεως), den wir uns als weise und verständig denken. Wie die ganze Natur, so ist auch der menschliche Körper aus verschiedenartigen Theilen zusammengesetzt, und in ihm herrscht die Seele. Wenn nun die Natur auch beseelt ist, so muß nach Verhältniß ihres Umfangs und ihrer Mannigfaltigkeit in ihr eine noch weit erhabnere Seele herrschen. Daraus folgt denn, daß die Vernunft (νους) mit dem Urheber jener Vereinigung verwandter Natur ist. —

Wenden wir dieß auf unsern Gegenstand an, so gehört das Vergnügen unter die απειρα, die Vernunft aber ist das περας, und nur durch die Vereinigung beyder kann etwas Gutes zu Stande kommen. Die Vernunft muß also herrschen. Da aber diese Vereinigung eine Harmonie bewirkt, bey der uns wohl ist, die Zerstörung dieser Harmonie hingegen uns Schmerz verursacht, so folgt, daß das wahre und dauernde Vergnügen nur eine Frucht jener Vereinigung und ihrer Dauer seyn kann. Hunger ist Auflösung dieser Uebereinstimmung, verursacht also Schmerz; das Essen stellt die Harmonie wieder her, verursacht also Lust ꝛc.

Eine zweyte Art der Lust oder Unlust verursachen die Empfindungen, deren die Seele ohne Mitwir-

kung

kung des Körpers (χωρις του σωματος) fähig ist, die Erwartung, die Hoffnung, die Furcht, überhaupt alle Blicke in die Zukunft (προςδοκιαι). Wenn nun (S. 32.) der Schmerz das Daseyn mindert, die Lust aber es erhöht, so müssen wohl Wesen, deren Daseyn weder gemehrt noch gemindert werden kann, auch weder Lust noch Schmerz fühlen, und dieß wäre außer dem Zustande der Lust oder Unlust ein dritter Zustand. Hier würde nach dem oben gegebenen Begriffe der Geist allein thätig seyn, und dieß wäre das Leben der Götter. — —

Die sinnlichen Vergnügen sind Empfindungen. Einige afficiren bloß den Körper, und dringen nicht bis in die Seele, indem sie im Körper erlöschen; andere aber afficiren Seele und Leib zugleich. Von den erstern weiß die Seele nichts, aber der letztern wird sie sich bewußt. Bey den erstern ist sie in einem Zustande des Nichtempfindens (αναισθησια); wenn aber Leib und Seele zugleich afficirt werden, und zugleich thätig sind (κινεισθαι), so ist dieß ein bestimmtes Bewußtseyn, eine Empfindung. Das, was die Empfindung fortdauernd macht, nennen wir Gedächtniß (μνημη). Von diesem ist verschieden das Erinnerungsvermögen (αναμνησις). Wenn nähmlich die Seele das, was sie mit Hülfe des Leibes empfindet, nachher ohne Hülfe desselben sich wieder vorstellen kann, so ist dieß Erinnerung. Auch wenn sie einen Begriff (μαθημα) zurückruft, nennen wir es μνημη oder αναμνησις. Aus dem allen ergibt sich, was reingeistige Lust sey. —

Was ist nun aber die Begierde? — Der Durst ist eine Leerheit, die erfüllt zu werden strebt. Es muß also etwas seyn, das einer Anfüllung fähig ist (πληρωσεως εφαπτεται); denn das Begehrende

gehrende begehrt immer etwas von dem, was es wirklich leidet, verschiedenes. In dem Dürstenden muß etwas seyn, das erfüllt wird. Dieß kann nun nicht der Körper seyn; denn in diesem ist ja die Empfindung der Leerheit, der Durst; die Begierde nach Anfüllung muß also in etwas anderem seyn, in der Seele. Daraus folgt, daß alle Begierden in der Seele entstehen, vermittelst des Gedächtnisses, welches die Empfindung des Körpers der Seele bekannt macht. In allen Geschöpfen strebt die Begierde nach einem der Empfindung Entgegengesetzten, und eben diese Entgegensetzung des Strebens und der Empfindung beweiset, daß die Begierde vermittelst des Gedächtnisses in der Seele entsteht.

Man sieht, daß Plato das ganze Begehrungsvermögen in die Seele verlegt. Diejenigen Empfindungen, die auf dasselbe wirken, stellt er als übergehend in die Seele vor. Diesen Uebergang vermittelt die μνημη (die reproductive Phantasie), und bewirkt sodann ein Streben der Seele, ὁρμη. Die Empfindungen, die von der μνημη nicht fest gehalten, und in die Seele übergetragen werden, verschwinden im Körper, ohne daß die Seele sich derselben bewußt wird.

Dieß bahnt uns den Weg zur Entdeckung eines Mittelzustandes, da wir in der Empfindung körperlich leiden, die Seele aber durch Hülfe des Gedächtnisses sich mit der Hoffnung der Befriedigung hinhält. Hier sind also Lust und Unlust vereint.

Gibt es aber (S. 35.) nicht auch wahre und falsche Lust oder Unlust, so wie es wahre und falsche Vorstellung gibt, daß also in diesem Zustande entweder die Lust oder der Schmerz uns täuschte?

Vor-

Vorstellung ist Vorstellung, sie mag wahr oder falsch seyn; auch ist sie sonst noch mehrerer Bestimmungen fähig. Wenn nun auch die Lust gar nicht weiter bestimmbar wäre (ποιόν γιγνεσθαι), in Rücksicht anderer Prädicate, so leuchtet doch so viel ein, daß sie nicht immer mit einer richtigen Vorstellung verbunden ist, sondern oft auch mit einer falschen. Diese Vorstellungen können sich auf Vergangenes, Gegenwärtiges oder Zukünftiges beziehen. Die letztern heißen Hoffnungen. Diese werden von den Göttern begünstigt und erfüllt, wenn sie in der Seele eines Rechtschaffenen entstehen, sonst aber nicht. Die Hoffnungen des guten Menschen sind also wahr, die des bösen aber falsch *). Die Bösen genießen also nur falsche Lust, die Rechtschaffenen aber wahre. Ferner: da die Gegenstände unserer Lust und Unlust, so wie die unserer Vorstellungen, gar nicht existiren; so können alle Affectionen unseres Begehrungsvermögens — λυπαι, ἡδοναι, φοβοι, θυμοι — ebensowohl wahr oder falsch seyn, als die unseres Vorstellungsvermögens. Denn die Vorstellungen theilen jenen von ihrer Wahrheit oder Falschheit mit. Lust und Unlust sind gewöhnlich mit einander vermischt, und dem Grade nach dann am stärksten, wenn sich der Mensch in einem kranken Zustande befindet. Ist er gesund, so sind seine Begierden am ruhigsten. Ein Zustand, der bloß von der Unlust frey ist, ist noch nicht Lust, sondern

*) Auf dieß Resultat kömmt Socrates durch einen Schleichweg. Die Hoffnungen, die er kurz vorher als Gedanken (λογοι) und mit ihren Gegenständen als φαντασματα erklärt hatte, nimmt er nun auf einmahl mit ἡδοναι für gleichbedeutend. Doch kann es auch entschuldigt werden, wenn man darauf Rücksicht nimmt, daß die Hoffnung sehr oft mit einer Lust verbunden ist.

dern gehört zum Mittelzustande zwischen Lust und Unlust.

Es gibt (S. 51.) gewisse Farben, Figuren und Töne, die einfach und ohne alle Zusammensetzung doch ergötzen. Diese erzeugen denn auch eine eben so einfache Lust, die von der Unlust ganz frey ist; sie gewähren reines Vergnügen. Dahin gehört auch die Lust, die uns die Erweiterung unserer Kenntnisse gewährt.

Die vermischten und heftigen Begierden sind gesetzlos; die reinen sind mäßig und stehen unter der Herrschaft der Vernunft. Eine reine Lust, die kürzere Zeit dauert, ist doch immer in höherem Grade Lust, als eine vermischte, wenn diese auch länger anhielte.

Die höchste reine Lust gewährt die reine Erkenntniß und ihr Einfluß auf die Seele. Die vermischte sinnliche Lust ist vorübergehend. Geistiges Vergnügen nähert uns dem höchsten Gute weit mehr, als sinnliches, denn jenes ist beharrlicher und reiner.

Aber Geistesthätigkeit ohne Empfindung des Vergnügens, das sie mit sich führt, bringt auch keine Glückseligkeit hervor. Diese entsteht nur aus der Verbindung mäßig genossener sinnlicher Vergnügungen mit Weisheit und Geistesthätigkeit.

Θεα

ist einer von den Ausdrücken, deren sich Plato für das Anschauen des Intelligibeln, d. h. für die reine Geistesthätigkeit, bedient; Reflexion drückt es am besten aus. – Republ. VII. 525. c. heißt es: Die in unserem Staate regieren wollen, müssen sich mit der Arithmetik (λογιστικη) befassen, und zwar nicht

nur

nur obenhin, sondern so, daß sie zum Anschauen (θεα) der Natur der Zahlen in freyer Geistesthätigkeit gelangen; nicht um im Handel und Wandel davon Gebrauch zu machen, sondern um diese Kenntnisse im Kriege zu nützen, und vorzüglich um durch diese Uebung ihren Geist vom Sinnlichen ab auf das Intelligibele und Wahre zu lenken.

Θεος

bezeichnet zuweilen den Genius des Socrates. Im Timäus ist θεος die Ursache des Universums, ὁ δημιουργος, ποιητης, πατηρ τευ παντος, der Schöpfer, die Gottheit. Er ist für die Vernunft schwer zu erkennen, und überdem darf man sich wegen der Verschiedenheit der Religionsmeinungen nicht frey über ihn erklären. Er ist ὁ αριςος των δημιουργων, των αιτιων, ὁ αγαθος, αυτο το αγαθον. Er schuf die sichtbare Welt nach dem Muster einer unsichtbaren, die sein Verstand anschaute. Die Gottheit selbst, als das Vollkommenste, hatte nicht Ursache ein anderes Wesen um seine Vollkommenheit zu beneiden (S. 29. e.), daher wollte sie, daß alles nach ihrem Bilde geschaffen und vollkommen sey Der Vollkommene konnte nur das Vollkommene wollen. — Dieß Denken der Gottheit heißt διανοια oder λογισμος Θεου.

Θεος bezeichnet aber auch die Welt, als ein Abbild der Vollkommenheit ihres Schöpfers. S. Tim. 34. a. Gott reflectirte in sich selbst über den Gott, den er schaffen wollte (περι του ποτε εσομενου θεου λογισθεις). — Weiter unten: Er schuf diesen Gott vollkommen glückselig. — Dann heißt auch das intelligibele Urbild der Sinnenwelt, nach welchem sie der Schöpfer schuf, θεος, und zwar θεος νοητος. — Eben so heißen die Urbil-

der der einzelnen Theile des Universums, Tim. 37. c. θεοι ἀΐδιοι. — Man sieht leicht, daß diese drey Bedeutungen von θεος den Begriff des Vollendeten, Vollkommenen, mit einander gemein haben.

Etwas von diesen Verschiedenes ist das θεων ουρανιων γενος, dessen Plato Tim. 41. erwähnt. Es sind die Gestirne, und werden von den olympischen Göttern durch den Beysatz ὁσοι περιπολουσι φανερως unterschieden. Die olympischen Götter heißen δαιμονες, θεοι, ὁσοι φαινονται καθ ὁσον αν εθελωσι. Sie sind der obersten Gottheit, dem Schöpfer, untergeordnete Wesen, deren Ursprung in Dunkel gehüllt ist. Der Schöpfer überträgt ihnen das Geschäfte, Menschen nach ihrem Bilde zu erschaffen.

το θειον, τα θεια.

Im Euthyphron bezeichnet θειος so wie ὁσιος die Pflicht, als von dem Willen der Götter abgeleitete Verbindlichkeit. — Sonst aber bedeutet το θειον entweder das Vermögen der Seele, unabhängig von der Sinnlichkeit thätig zu seyn; oder die Resultate und Gegenstände dieses reinen Denkens, das entweder theoretische oder practische Wahrheiten betrifft. Dieß ist die οψις των θειων Tim. Locr. 104. c, die Richtung der Seele auf das Uebersinnliche im reinen Denken. — Die Seele, sagt Socrates Republ. X. 611. e, muß über sich selbst philosophiren, und ihre Verwandtschaft mit dem Göttlichen und Unsterblichen kennen lernen. Sie muß in sich selbst blicken, heißt es Alcib. I., und zwar hauptsächlich auf dasjenige ihrer Vermögen, wodurch sie sich Weisheit erwirbt; denn göttlicheres ist nichts, als Erkenntniß und Weisheit (ειδεναι και φρονησις). Dieser Theil unserer Seele gleicht

der

der Gottheit, und wer in einer beständigen Richtung seiner Seele auf diese Gegenstände die Gottheit durch reine Erkenntniß (φρονησις) anschaut, der erkennt auch die göttliche Natur seiner Seele in hohem Grade. Aus dieser Erkenntniß des Göttlichen und Guten entspringen auch gute Handlungen. Wer aber (S. 134. e.) nie über das Ungöttliche und Finstere (die Sinnlichkeit σκοτοειδες — die reine Erkenntniß heißt το θειον και λαμπρον) hinaus blickt, der wird auch stets niedrig handeln, und nie sich selbst kennen. — Im Phädo kommen θειον, θεοειδες, μονοειδες, αθανατον, αδιαλυτον, αει κατα ταυτα και ὡσαυτως εχον, νοητον in derselben Bedeutung vor. Alle diese Ausdrücke bezeichnen nichts weiter, als was νοητον allein bezeichnet. Das reine Erkenntnißvermögen ist bey Plato der göttliche Theil der Seele, die reine Thätigkeit ist der Thätigkeit der Gottheit gleich, und durch dieselbe schaut die Seele das Göttliche, d. h. das bloß Denkbare, an. Daher entstehen auch die Ideen des Schönen, Gerechten und Guten in dem reinen (wie Plato sich ausdrückt, dämonischen) Theile der Seele (Polit. 309. c.), und sind göttlich. Auch Phileb. 62. b. nennt Plato die Erkenntniß des Gerechten an sich, die reine practische Vernunfterkenntniß, und die reinen Anschauungen der Mathematik θειαι επιστημαι. — Man muß sich aber das reine Erkenntnißvermögen nach Plato auf eine doppelte Weise denken. Es begreift erstlich das Abstractions-Vermögen (διανοια), welches von der sinnlichen zur reinen Erkenntniß den Weg bahnt. Die höhere reine Erkenntniß, die Plato eigentlich unter dem Nahmen το θειον so sehr erhebt, ist der Inbegriff aller reinen Begriffe und Ideen *a priori*, und die Reflexion über dieselben, so wie über die abstracten Begriffe. Es

ist dieß eine Function des Reflexions-Vermögens, welches Plato νους nennt. Die Abstraction scheint er mir mit λογισμος διανοιας, und die eigentliche Reflexion mit dem Ausdruck der ruhigen Contemplation des Intelligibeln — θεα του οντος — zu bezeichnen. Oft auch heißt sie νοησις, und ihr Resultat, subjectiv betrachtet, φρονησις.

Θυμος

bezeichnet theils das Gemüth, theils auch eine heftige Gemüthsbewegung, wie im Philebus, wo es neben φοβος, λυπη und ἡδονη steht. — Θυμος ist der Sitz der Leidenschaften und Begierden, Republ. IV. 440. e. IX. 580. e, wo es auch επιθυμητικον heißt. Er ist die Sinnlichkeit, die mit der Vernunft (το λογιςικον) in stetem Kampfe liegt. Επιθυμια siehe in ἡδονη.

Ιδεα.

Unter dieser Rubrik haben wir einen Haupttheil der Platonischen Philosophie zu behandeln. Die Platonischen Ideen sind so berühmt, oder noch berühmter, als Epikurs Atome; aber gewiß denkt man sich mehr noch bey den letztern, als bey den erstern das, was sich ihr Erfinder dachte. Das Wort Idee ist auch in unserer philosophischen Sprache gangbar, und man wird daher nur zu leicht versucht, sich die Platonischen Ideen nach dem heutigen Sinne des Wortes zu denken.

Ιδεα, nach seiner ersten philosophischen Bedeutung, heißt bey Plato **Einheit eines Begriffs**, synthetische Einheit. Diese Bedeutung ist die gewöhnlichste, und führt auch leicht auf die andern verwandten Bedeutungen, die wir bald anführen werden. In dieser Bedeutung, als Einheit eines Begriffs, ist ιδεα synonym mit ἑν, ἑνας, μονας.

Theaet.

Theaet. 185. d. Es wäre seltsam, wenn nicht unsere sinnlichen Vermögen in einer Einheit (ιδεα) zusammenliefen, man mag nun diese Einheit Seele, oder wie man sonst will, nennen. (Hier ist zugleich substanzielle Einheit verstanden, die sonst durch μια δυναμις και ιδεα ausgedrückt wird. Polit. 308. c. Tim. 28. a. ιδεα bezeichnet hier die Einheit, und δυναμις die Realität.)

In der zweyten Bedeutung, als synonym mit ειδος, bezeichnet ιδεα die Begriffe von Gattungen und Arten.

Polit. 258. c. Wir müssen die πολιτικη als eine besondere Wissenschaft betrachten (μιαν ιδεαν αυτῃ αποσφραγιζεσθαι), und die andern Wissenschaften wieder als eine von dieser verschiedene Art (ειδος εν αλλο). Deßgl Phileb. 16. 17. d. — Soph. 253. d. Der Dialectiker findet durch Abstraction von dem Einzelnen (ενος εκαςου κειμενου χωρις) einen Gattungsbegriff, der vieles von einander verschiedene Mannigfaltige umfaßt, und doch wieder das Mannigfaltige durchläuft, jedes Einzelne an das andere knüpfend. — Im Parmenides heißen die Ideen fast immer ειδη, und was unter sie subsumirt wird, τα των ειδων μετεχοντα. Es bekömmt von der Idee einen Beynahmen (επωνυμια), d. h. die Idee wird ihm als Prädicat zugeschrieben. — S. 132. b. Vielleicht ist jede Idee nur ein Gedanke (νοημα), und existirt nirgend anders, als in der Seele. Dann wäre jede Idee Einheit, und nicht Vielheit (hätte keinen Inhalt). Aber jeder Gedanke muß einen Gegenstand haben, der ist; und hier, da wir von den Ideen sprechen, müßte er eine Einheit seyn, die in jedem einzelnen Dinge gedacht würde, als in ihm seyend. Diese Einheit nun, die in allen Individuen

duen als dieselbe gedacht wird, ist ein εἶδος. Daraus würde dann folgen, daß, wenn Gegenstände diesen Ideen entsprechen *), entweder die Gegenstände selbst nur Gedanken sind, und denken, oder Gedanken sind, und nicht denken. Wir können aber füglich keines von beyden einräumen, sondern wir nehmen an, die εἰδη liegen als Urbilder der Natur zum Grunde, und die sinnlichen Gegenstände, als ihre Nachahmungen, gleichen ihnen einigermaßen. So weit ist denn die Theilnahme der

*) Μετεχουσι. Es heißt zwar eigentlich, subsumirt werden unter einen Begriff, aber es hat auch noch den Nebenbegriff der intelligibeln Existenz. Denn was einem Begriffe subsumirt wird, das ist intelligibeles Object, oder vielmehr der Begriff (ιδεα), das vollendete Resultat einer Function des Verstandes, das in so ferne ruhende Form ist, weil das, was in ihm gedacht werden soll, gedacht und in die Einheit verbunden ist; — diese subjectiv ruhende Form wird, eben weil sie ruht, als objectiv betrachtet, und Gegenstand der Reflexion, und dadurch intelligibeles Object, das ebenfalls ιδεα heißt. Dieß ist die Art, wie Plato seine Ideen hypostasirt, und dieß sind seine reinen oder intelligibeln Objecte. Sie sind Begriffe, so lange von ihrer Entstehung nicht abstrahirt wird, so lange sie als Functionen und Resultate derselben betrachtet werden; sie werden objectiv, so bald von ihrer Entstehung abstrahirt wird, und man sie als ruhende Formen betrachtet. Sie werden objectiv, wie überhaupt alles objectiv wird, durch Nichtbewußtseyn der Function, die ihm das Entstehen gab, oder durch freye Entfernung dieses Bewußtseyns. Da auf diese Weise die Ideen, objectiv genommen, nichts sind, als was sie subjectiv geworden, so enthalten sie im letztern Sinne alles, was ihnen im erstern gegeben wurde, und dieß ist, was Plato μετεχειν nennt.

der sinnlichen Gegenstände an den Ideen (μεθεξις) nichts, als eine Aehnlichkeit jener mit diesen. —

Aus dem vorhin erklärten Verfahren Plato's mit den Ideen, und aus der eben angeführten Stelle, ergibt sich, was die dritte Bedeutung von ιδεα seyn müsse. Es ist die Objectivität der Ideen, ihre intelligibele Substanzialität (ουσια).

So heißt im Tim. Locr. S. 93. der ganze Inbegriff reiner Begriffe, in welchen die Gottheit das Wesen der Dinge anschauete, ιδεα. Sie ist beharrlich, ewig, identisch (της ταυτου φυσεως). Ihre einzelnen Theile, als Urbilder einzelner Theile der Sinnenwelt, sind die νοητα ζωα, deren Plato häufig erwähnt. Sie selbst zusammengefaßt als Ganzes machen das Urbild der Sinnenwelt (παραδειγμα) aus, nach welcher diese geschaffen ist. Einzeln betrachtet kommen sie jedem Dinge in gewissem Grade zu, und so weit sie ihnen zukommen, hat das Ding Wesenheit. Sie sind daher das Wesen (το ον) jedes Dings. (Der Begriff macht das Wesen der Dinge aus). Diese Bedeutung haben bey Plato die Ausdrücke: αυτο, ὁ εστιν ον, αυτο το ον ἑκαστου, αυτο το καλον, αγαθον etc. Sie bezeichnen alle die ruhende Form des Begriffs.

Hieher gehört auch die Erläuterung des Ausdrucks: ιδεα του αγαθου. — Der Inbegriff des Intelligibeln (το νοητον) stellt eine Mannigfaltigkeit der reinsten Substanzen in der schönsten Harmonie (καλον) dar. Im reinen Seyn selbst ist Harmonie, und die Sinnlichkeit selbst ist harmonisch, so weit sie den Gesetzen des reinen Seyns gehorcht, und dadurch selbst zu seyn beginnt und aufhört zu werden. Denn in so ferne ein Werden ist, in so ferne ist auch ein Uebergehen des

Zustandes in sein Entgegengesetztes, und ein Auflösen, ein Aufheben, eine Disharmonie. Was nun die Harmonie herstellt, ist gut αγαθον. Folglich sind die reinen Begriffe oder Substanzen und die Gesetze ihrer Verbindung gut, im Sinne Plato's. Es wird nun ein Wesen gedacht, das in seiner Wesenheit die Summe des reinen Seyns vereinigt, also alles, was gut — αγαθον — ist. Diese höchste Einheit des Begriffs αγαθον als eines Mannigfaltigen aber Gleichartigen, heißt ιδεα του αγαθου und wird von Plato hypostasirt. Es ist die Gottheit — θεος. — Damit sie aber etwas bestimmtes sey, so muß sie Intelligenz (νους) seyn. Sie hat in so ferne eine Thätigkeit, die λογισμος ist, und ein Kreis (κυκλος) heißt, weil sie in sich selbst zurückgeht. Diese Intelligenz schaut sich selbst an. In dieser Anschauung durchläuft sie die Sphäre ihres Wesens (το αγαθον, νοητον, ουσια) in welcher auch die einzelnen Ideen des Schönen, Gerechten ꝛc. lagen; und diese Sphäre ihrer Anschauung ist in so fern, als sie auch angeschaut wird, objectiv, und von der anschauenden Intelligenz verschieden (eine Verschiedenheit der bloßen Reflexion). Die Intelligenz blickt in das Reich des Intelligibeln. Sie will aber, daß auch Wesen existiren außer ihr, die sich dem reinen Daseyn durch reine Erkenntniß nähern, diesen gibt sie das Daseyn, und setzt sie in eine Welt, wo sie das Intelligibele verschleyert wahrnehmen; aber auch durch ein höheres Vermögen gerade zu in dasselbe schauen können. — Republ. VII. 517. Die ιδεα του αγαθου ist im Reiche des Intelligibeln, und kann durch reine Vernunft einigermaßen erkannt werden. Von ihr hat die Sonne ihren Ursprung. Republ. VI. 508. c. Sie, die Sonne, verhält sich zu den sichtbaren Gegenständen und dem Sehen, wie das höchste Gut zu dem Intelli=

Intelligibeln und der sie erkennenden reinen Vernunft. Die Sonne ist die nothwendige Bedingung alles Sehens, das höchste Gut die Quelle aller reinen Erkenntniß, und gibt auch den intelligibeln Substanzen ihre Realität (αληθεια). S. αγαθος.

Ἱστημι, στασις

sind Ausdrücke, welche, so wie μενειν, eine der Erscheinung entgegengesetzte beharrliche Realität andeuten. Ἱστασθαι τι τῳ λογῳ heißt, eine solche beharrliche Existenz von irgend einem Gegenstande behaupten. Theaet. 157. 183. 186. S. auch κινησις.

Ισον.

Το δυναμενον ισον ισακις γιγνεσθαι ist die Zahl, die mit sich selbst multiplicirt eine Potenz gibt.

Καθαρος

ist eins von den Epitheten, womit Plato die Vortrefflichkeit des intelligibeln Seyns andeutet.

Κανων.

Phileb. 62. a. Zum Glücke des Menschen reichen die reinen Erkenntnisse (θειαι επιστημαι) nicht hin. Er muß auch die Welt, in der er lebt (κυκλος ανθρωπινος), und die Regeln (κανονες), nach welchen man in derselben wirksam seyn kann, kennen. — Diese κανονες heißen ψευδεις, zufolge ihrer Entgegensetzung mit der reinen Erkenntniß (θεια σφαιρα), in welcher allein Wahrheit ist.

Κεντρον.

Tim. Locr. 100. e. Die Schwerkraft der Körper dringt gegen den Mittelpunct der Erde zu, das heißt, hinab. Was von dem Mittelpuncte sich entfernt, geht hinauf.

Κινησις — ςασις.

Diese Worte bezeichnen die Hauptbegriffe eines Philosophems, das von den ältesten Philosophen Griechenlands sich auf die Zeiten Plato's fortpflanzte, und das auch Plato zum Theil begünstigte. Um die kurze Darstellung dieses Philosophems nicht zu zerstückeln, müssen wir hier auch die Worte

Ροη, Φορα

einrücken, indem sie zum Theil dasselbe mit κινησις bezeichnen, und auch meist mit demselben zugleich vorkommen.

Theaet. 152. d. Heraclit, Empedocles und Protagoras stimmen darin überein, daß nichts Eins und dasselbe an und für sich selbst sey.- Alles sey Bewegung und Mischung (κινησις και κρασις), und was man Seyn nennt, sey alles nur ein immerwechselndes Werden. Niemahls sey etwas; es werde aber immer etwas. Auch Epicharmus und Homer stimmen damit überein, daß alles aus einem Fließen und einem Wechsel entstanden sey. Bewegung ist also alles, was zu seyn scheint, oder wird; und das Nichtseyn oder Nichtwerden ist Ruhe. Die Wärme und das Feuer, welche allen andern Dingen als Mittel zu ihrer Entstehung und Erhaltung dienen, entstehen selbst aus Bewegung und Reiben. Thierische Körper entstehen und erhalten sich auf diese Weise, und werden durch Unterthänigkeit und Ruhe ihrer Auflösung nahe gebracht, indeß Bewegung sie stärkt. Eben dieß gilt auch von der Seele. Das Begreifen und Nachdenken ist Bewegung, und dadurch vervollkommnet sie sich. — Ibid. 156. ff. Einige lehren: alles ist Bewegung, und außer ihr ist nichts. Es gibt aber zwey Arten

der

der Bewegung. Beyde umfassen eine unendliche Anzahl von Dingen, und haben beyde ein Vermögen (δυναμις), das Eine zu afficiren (ποιειν) das Andere afficirt zu werden (πασχειν). Aus dem Zusammentreffen (ὁμιλια) und dem Reiben dieser beyden entsteht zweyerley, was ebenfalls eine unzählige Menge von Individuen umfaßt (πληθει απειρα). Das Eine ist das sinnlich Wahrnehmbare (αισθητον); das Andere, die dadurch bewirkten sinnlichen Empfindungen (αισθησεις), die immer mit ihren Gegenständen zugleich entstehen. Sinnenempfindungen sind: Sehen, Hören, Fühlen, Kälte, Wärme, Lust, Unlust, Begierde und Abscheu, nebst noch vielen andern, die keine besondere Nahmen haben. Mit diesen Empfindungen entstehen ihre Gegenstände jedesmahl zugleich. — Also alles ist Bewegung. Aber diese Bewegung hat Grade. Sie ist entweder schnell oder langsam. Was nun langsam ist, das nahet sich auch langsam, und zwar nur dem Naheliegenden, und bewirkt auf diese Weise Empfindung, die selbst langsamer Natur ist. Was aber schnell ist, das bewegt sich schnell, und zwar zum Entfernten, und wirkt so etwas, das gleichfalls schnell ist *). Es bewegt sich nähmlich aus innerem Princip (φερεται), und alle Bewegung der

*) Man sieht hier, wie sich Plato die Grade der Bewegung anschaulich machte. Es ist dasselbe auf eine doppelte Weise möglich; einmahl, indem eine Kugel mit einer andern in derselben Zeit einen größern Raum zurücklegt, als diese; oder zweytens, indem sie denselben Raum in kürzerer Zeit zurücklegt. Plato stellte sich die Grade der Bewegung auf die erstere Art vor. Dieß erhellt daraus, weil er sagt, das Schnellere bewege sich zum Entferntern, das Langsame zum Naheliegenden. Dieß erklärt sich nur durch diese Vorstellungsart.

der Dinge ist eine solche Bewegung (φορα). Sobald dem sich bewegenden Dinge nur etwas Angemessenes (συμμετρον, ein Sinnenorgan) begegnet, so entsteht eine Sinnenempfindung; aber ohne daß beyde zusammentreffen, entsteht nichts. Trifft es aber mit einem bestimmten Sinne zusammen; so entsteht eine bestimmte Empfindung; zwar nicht eigentlich Empfindung, sondern Zustand des Organs, worin es empfindet. So ist also nichts an und für sich, sondern alles Mannigfaltige (παντοια) entsteht durch Zusammentreffen des Afficirenden mit dem Afficirten, also durch Bewegung. (S. 157.) Aber das Afficirende (ποιουν) und das Recipirende (πασχον) läßt sich, wie sie sagen, nicht einzeln denken (επι ἑνος νοησαι). Denn ehe das Afficirende mit dem Recipirenden zusammentrifft, ist es nicht afficirend, also gar nichts, und das Recipirende ist ebenfalls nicht recipirend, also gar nichts, ehe es mit dem Afficirenden zusammentrifft. Was aber jetzt mit diesem zusammentrifft, und Empfindung bewirkt, das trifft bald wieder mit einem andern zusammen, und wird da recipirend. Daraus folgt denn, daß nichts an sich sey, sondern alles nur ein abhängiges Daseyn habe (τινι αει γιγνεσθαι). S. 181. c. kömmt Socrates wieder auf diesen Gegenstand zurück. Bewegung heißt die Ortsveränderung eines Gegenstandes, entweder in Verhältniß zu andern Körpern, oder bloß zu dem Mittelpuncte des sich bewegenden Körpers. Die Ortsveränderung ist eine Art der Bewegung. Wenn aber ein Ding z. B. sich verfärbt oder altert, überhaupt seinen Zustand ändert, so ist dieß die andere Art der Bewegung, die Veränderung (αλλοιωσις) heißt. Die zwey Arten der Bewegung sind also αλλοιωσις und περιφορα. — Soph. 248. d. Wenn das Erkennen ein Thun ist (ποιειν), so ist das Erkannte noth-

nothwendig ein Leidendes (πασχον). Also: die beharrliche Substanz wird verändert (κινειται), in so ferne sie erkannt wird. Dieß widerspricht aber dem Begriffe, nach welchem sie als ruhend und unveränderlich (ηρεμουν) gedacht wird. So müßten wir denn, um dieser Folgerung auszuweichen, einräumen, daß die intelligibele Substanz (το παντελως ον) weder Leben noch Erkenntnißvermögen (νους) habe, sondern vernunft = und bewußtseynlos unbeweglich ruhe (ἑςος ειναι) *). Aber wenn wir ihr ein Erkenntnißvermögen einräumen, so müssen wir ihr auch Seele und Leben zuschreiben. So würde sie also Seele, Leben und Erkenntnißvermögen haben, beseelt, und doch zugleich unveränderlich seyn. Behaupten wir aber, daß alles beharrlich sey, so heben wir alles Erkenntnißvermögen auf. Sagen wir, alles sey Veränderung (κινεισθαι και Φερεσθαι παντα), so schließen wir das Beharrliche von dem, was ist, aus. Denn ohne Beharrlichkeit (ςασις) kann es gar nicht seyn, auch ist ohne dieselbe kein reines Erkenntnißvermögen denkbar, und man widerspricht sich, wenn man die reine Vernunfterkenntniß und das Vermögen derselben (επιςημη — Φρονησις — νους) läugnet, und doch irgend etwas als nothwendig annimmt. Der Philosoph, dem an der reinen Erkenntniß alles gelegen seyn muß, thut am besten, wenn

*) Die Ideenfolge ist hier nicht die zusammenhängendste. Vorhin hieß es, die intelligibele Substanz werde verändert in so ferne sie erkannt werde. Nun heißt es: wenn sie unveränderlich seyn soll, so muß sie selbst todt und ohne Erkenntnißvermögen seyn. Man muß sich hier erinnern, daß Erkenntniß Thätigkeit, also auch eine Veränderung des erkennenden Subjects ist. Wenn also eine Substanz völlig alle Veränderung ausschließen soll, so muß sie auch nicht erkennen.

wenn er weder denen, die eine Einheit des Ganzen, noch auch denen, die eine unbestimmbare Mannigfaltigkeit (απειρον) annehmen, in der Behauptung, daß alles beharrlich sey, beystimmt, und denen, die alles zur Veränderung machen wollen, gar keine Aufmerksamkeit schenkt, — sondern nach Art der Kinder das Wechselnde und das Beharrliche mit einem Worte das All, oder das, was ist, nennt. — Im Cratylus wird bey Ableitung einiger Wörter ebenfalls auf dieses Theorem Rücksicht genommen.

Im Timäus bezeichnet κινησις die regelmäßige Bewegung des Universums und seiner Theile. S. κυκλος.

Von der Seele gebraucht ist κινησις die Bestimmung irgend eines Erkenntnißvermögens, die von außen bewirkt wird. Es ist die jedesmahlige Modification des Receptions-Vermögens, indem es afficirt wird; die Bestimmung des Bestimmbaren. Denn κινησις bezeichnet immer eine von außen bewirkte Bewegung. Die spontane Thätigkeit der Seele bezeichnet Φορα, und wenn die Seele, als durchlaufend den ganzen Kreis ihrer Thätigkeit vorgestellt wird, so heißt dieß Durchlaufen, oder auch der Kreis, den sie durchläuft, περιΦορα. S. κυκλος.

Κοινωνια.

Κοινον bezeichnet überhaupt das Gemeinschaftliche, und, wird es von Begriffen gebraucht, ihre gemeinschaftlichen Merkmahle. Κοινωνειν also heißt, mit einem andern Begriffe gemeinschaftliche Merkmahle haben. Diese geben, wenn sie zusammengestellt werden, einen höhern, d. i. allgemeinern Begriff (ιδεα, ειδος), der diese beyden, als unter ihm stehend (μετεχοντα), umfaßt. Aus

Vorstellungen werden Begriffe gebildet durch Absonderung des Verschiedenen, und Vereinigung des Gleichartigen. Eben so werden aus niedrigern Begriffen höhere gebildet, und diese Function heißt bey Plato το κοινον λαμβανειν. Theaet. 185.

Soph. 253. d. Wer in einer Menge ganz verschiedener Individuen Eine Idee auffinden kann, die sie alle, ihrer Verschiedenheit ungeachtet, unter sich faßt, wer sodann auch wieder von der Idee zu ihrem Inhalte analytisch herabsteigen kann, der versteht das Gemeinschaftliche aufzufassen (το κοινον λαμβανειν), und zu Arten und Gattungen aufzusteigen. Er ist Dialectiker im wahren Sinn. — Ibid. 250. d. Außer dem Wechsel und der Beharrlichkeit müssen wir also noch ein Drittes, ein Seyn (ον) annehmen, welches, als höherer Begriff, diese beyden unter sich hat; diese sind demnach nur so weit, als ihnen das Prädicat des Seyns gemeinschaftlich zukömmt — προς την της ουσιας κοινωνιαν. Ibid. 256. a. b. Die Veränderung (κινησις) ist Identität (ταυτον sich selbst beharrlich gleich), wenn sie als Subject unter dem Prädicate der Identität steht (δια την μεθεξιν ταυτου προς αυτην την κινησιν). Wenn sie aber nicht Identität ist, so geschieht dieß, weil sie unter dem Prädicate der Nicht-Identität steht, δια την θατερου κοινωνιαν. — Polit. 283. d. Die Geometrie können wir abtheilen, je nachdem sie entweder alles, was unter dem Begriffe der Größe überhaupt steht (την προς αλληλα μεγεθους και σμικροτητος κοινωνιαν), oder eine bestimmte Größe, als innerlich nothwendig (την της γενεσεως αναγκαιαν ουσιαν) behandelt.

Phileb. 30. b. bezeichnet το κοινον das, was aus der Vereinigung der Form mit dem Stoffe, des

des Gesetzes (περας) mit der formlosen Mannigfaltigkeit (απειρον), entsteht. S. περας.

Die letzte und unbedeutendste Bedeutung des Wortes κοινωνια hat der Definitionen-Sammler sich aus Republ. V. 462. e. geholt. Es heißt da: In einem gut eingerichteten Staate müsse zwischen den Bürgern desselben ein eben so enges Verhältniß Statt finden, als zwischen den Gliedern des menschlichen Leibes. Daher heißt es Defin. 411. d. κοινωνια, νομων δικαια διαθεσις, καθ' ἡν το εχον, διακειμενον τελειας, σπουδαιον λεγεται. — ἑξις ποιητικη ευνομιας. — So muß man definiren!

Κυκλος.

περιοδος, περιφορα.

Hier und unter der Rubrik ςοιχεια geben wir eine erläuternde Zusammenstellung der Ideen Plato's über die Entstehung und Bewegung der Welt, und die Weltseele. Man sehe auch zur weitern Vollständigkeit noch unter ουρανος und ψυχη nach.

Tim. 29. a. Es ist nichts entstanden ohne eine bewirkende Ursache, und auch die Welt nicht. Aus der Vollkommenheit der Welt kann man auf die Vollkommenheit ihres Urhebers schließen. Sie ist nach einem Muster (παραδειγμα) gebildet, das der reine Verstand (λογος και φρονησις) anschaut. Der Schöpfer war vollkommen (αγαθος), er konnte also keine Vollkommenheit beneiden; daher mußte die Welt ihrem Schöpfer, so viel möglich, ähnlich werden. Er nahm (S. 30.) den vorhandenen Stoff, der nicht bewegungslos war, sondern sich gesetz- und ordnungslos bewegte, und brachte ihn in Ordnung. Weil er nun fand, daß unter allen Geschöpfen die vernünftigen den ersten Rang behaupteten, Vernunft aber ohne Seele unmöglich sey,

seyn, so schuf er eine vernünftige Seele, hüllte sie in einen Körper, und machte auf solche Weise die Erde zu einem lebendigen und Vernunft habenden Wesen. Dieses Wesen aber war nicht irgend einer bestimmten Art sichtbarer Thiere nachgebildet, denn es sollte selbst alle lebende Wesen in sich fassen, sondern jener unsichtbaren intelligibeln Welt, die ebenfalls alle Ideale von Thieren (νοητα ζωα) in sich begreift. Darum ist dieß Wesen auch ein Einziges. Es sollte ferner körperlich, sichtbar und fühlbar werden. Sichtbar konnte es nicht werden ohne Licht (πυρ), fühlbar nicht ohne ein Volumen; dieß konnte es aber nicht haben ohne Erde. Daher setzte es der Schöpfer aus Feuer und Erde zusammen. Aber zwey Dinge zu verbinden, ohne ein drittes, ist unmöglich, denn es muß ein Band zwischen beyden seyn. Das schicklichste Band schien dem Schöpfer ein stetiges Größenverhältniß (αναλογια) zu seyn. Z. B. von drey Zahlen, oder Körpern, oder Potenzen (δυναμεις), verhalte sich das erste Glied zum mittlern, wie dieses zum letzten, oder umgekehrt (2:4:6). Man versetze nun die Glieder eines solchen Verhältnisses wie man will, so werden sie doch immer wieder ein regelmäßiges Verhältniß geben. Wäre nun das Universum eine bloße Fläche gewesen, ohne Tiefe, so hätte eine und dieselbe Festsetzung einer Mittelgröße hingereicht, um das Verhältniß aller andern Theile zu ihr zu bestimmen; da sie aber keine Fläche war, sondern ein vollkommener Körper (der also zwey Mittelpuncte, einen der Fläche, und einen der Tiefe, hat), so setzte der Schöpfer zwischen Feuer und Erde die Luft und das Wasser in die Mitte, so daß sich das Feuer zur Luft verhält, wie diese zum Wasser, und das Wasser sich eben so verhält zur Erde. Dieß alles umschloß er mit dem Himmel, der

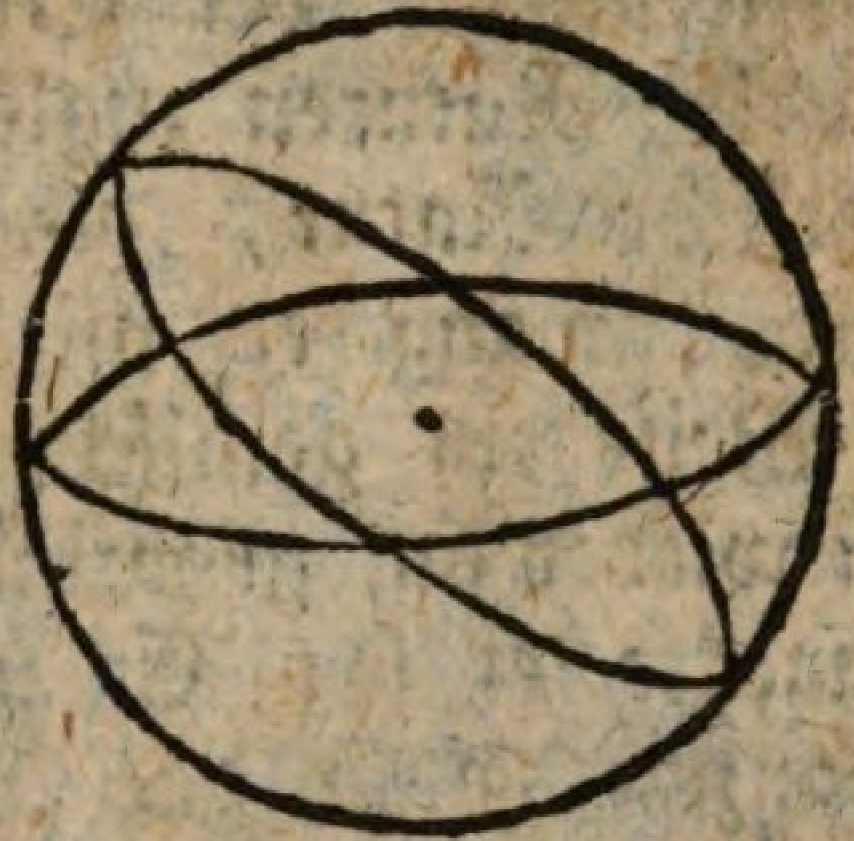
sichtbar und fühlbar ist, und die Erde war nach der angegebenen Einrichtung mit sich selbst nach allen ihren Theilen so innig verbunden, daß nur der, der sie schuf, das vereinigende Band wieder auflösen kann. Von den vier Elementen aber enthält die Erde jedes ganz, denn sie sollte aus vollendeten Theilen bestehen, und wäre etwas dieser Elemente außerhalb der Erde geblieben, so hätte es sich ihr unordentlich nähern, und sie zerrütten können.

Die Gestalt, die er der Erde gab, war die einer Kugel, denn diese war ihr, als dem Inbegriffe aller Wesen, am angemessensten, weil der Kreis ebenfalls alle andere Figuren umfaßt. Außen machte er die Erde glatt, aus mancherley Gründen. Augen bedurfte sie nicht, weil außen nichts sichtbares mehr war (bald rechnet Plato den Himmel mit zur Erde, bald erwähnt er desselben besonders als eines sie umfangenden Körpers); auch konnte sie das Gehör entbehren. Auch war außen keine Luft, die sie hätte athmen können, und weil sie ohne Ab- und Zunahme immer dieselbe bleibt, so bedurfte sie auch keines Mundes zum Essen. Kurz, sie sollte vollständig in sich seyn, und keines Dinges außer ihr bedürfen.

Unter den sieben Planetenbahnen (die mehr oder minder ekliptisch sind) bekam sie die, welche der reinen Geistesthätigkeit am meisten gleicht, die Kreisbewegung. Vollendet und durchaus zum Gleichgewichte gebildet schwebt sie so ihren göttlichen Gang dahin. In ihrer Mitte sitzt die Seele, und verbreitet sich durch das Ganze. Von außen umschließt sie der Himmel. Die Seele aber war nicht, wie es nach unserer Erzählung scheinen könnte,

könnte, zuletzt erschaffen, sondern, da sie edlerer Natur ist, so muß sie auch eher entstanden seyn, denn sie beherrscht ihren Körper, und er ist bestimmt, ihr zu gehorchen. Sie entstand folgendermaßen: Aus dem einfachen und beharrlichen Wesen und dem zusammengesetzten körperlichen brachte der Schöpfer im Mittelpuncte der Erde ein drittes hervor, das beyderley Naturen zugleich in sich enthält. Die körperliche Natur, die dieser Vermischung widerstrebte, zwang er mit Gewalt, und brachte auf diese Weise ein gemischtes Ganzes hervor, das er dann wieder auf gehörige Weise theilte. Die Theilung machte er so: Er nahm erst einen Theil von dem Ganzen, dann das Doppelte desselben, drittens anderhalb Mahl so viel, als die erste Portion war, viertens das Doppelte der zweyten, fünftens das Dreyfache der dritten, sechstens das Achtfache der ersten, und endlich siebentens die erste Portion sieben und zwanzigfach. Dann füllte er die Zwischenräume zwischen der doppelten und dreyfachen Portion durch andere Theile aus, die er noch von dem Ganzen nahm, und in die Mitte dieser Intervalle setzte, so daß nun jedes große Intervall zwey kleinere enthielt, davon jedes um denselben Theil und dieselbe Zahl von den beyden äußern Theilen abstand. Da aber auf diese Weise Intervalle von $1\frac{1}{2}$, $2\frac{1}{2}$, $7\frac{1}{2}$ entstanden, um die Uebergänge (δεσμος) zwischen den andern Intervallen zu erleichtern, so füllte er die Intervalle von $2\frac{1}{2}$ so weit durch weitere Theilung aus, daß sie nun ebenfalls Intervalle von $7\frac{1}{2}$ wurden, wobey aber doch ein kleiner Theil zur vollständigen Bestimmung des Verhältnisses jedesmahl fehlte. Die durch das fehlende Theilchen entstehende Lücke ist gleich dem Intervalle zwischen 256 und 243. Durch diese genau berechnete Theilung war denn

das Verhältniß aller Theile des Ganzen völlig bestimmt. Nun spaltete der Schöpfer das Ganze der Länge nach, und fügte die beyden Theile in ihren Mitten zusammen, und stellte sie, wie ein X zusammengefügt, in einen Zirkel, so daß sie ihren Berührungspuncten gegenüber auf einander passen.



Beyde umfaßt der Kreis der intelligibeln Bewegung. Einer der Zirkel aber bewegt sich einwärts, der andere auswärts. Die erstere Bewegung nannte der Schöpfer die des Intelligibeln, die andere aber die des Irdischen (την μεν ταυτου κινησιν — την δε θατερου) *). Die eine geht rechts, die andere queer hinüber (κατα διαμετρον) links. Der Kreis des Intelligibeln erhielt den Vorzug und blieb ungetheilt, aber den innern Kreis (der zwar schon getheilt, d. h. nach der Art der Bewegung unterschieden war, wie diese Figur zeigt, aber wegen der Gleichheit der Kreislinie hier, wo bloß auf diese gesehen wird, für Einen Kreis gilt) spaltete er sechsmahl, so daß sieben ungleiche Zirkel daraus entstanden, deren drey nach den Intervallen der doppelten und dreyfachen Zahl in gleichem Grade sich bewegen, die vier andern aber in

*) Es ist hier von der Bewegung der Sphäre gegen Morgen und gegen Abend die Rede. Die erste heißt ὁ του ταυτου κυκλος, die andere κυκλος θατερου. S. ουρανος und οργανα χρονου.

in ihrer Bewegung weder den vorigen dreyen, noch sich selbst unter einander gleich sind, dennoch aber nach bestimmten Gesetzen (εν λογῳ) sich bewegen. —

Nun zur nähern Erläuterung dieser Stelle. Man denke sich die Sache so: Plato wollte die Zusammensetzung des Weltganzen begreiflich machen, und bedient sich dazu eines Beyspiels, das aus der musikalischen Mathematik hergenommen ist. Er behauptet keinesweges, daß die Sache sich so verhalte, sondern er sucht bloß zu zeigen, wie sie sich vernünftiger Weise (κατα τον εικοτα λογον) verhalten könnte. Eben so sucht er die Structur der Elemente an einem andern Orte durch die verschiedenen möglichen Veränderungen der zwey ursprünglichen Arten des Dreyecks, des gleichseitigen und gleichschenkeligen, begreiflich zu machen, weit entfernt, zu behaupten, daß es wirlich so seyn müsse. Denken könne man sich die Sache auf diese Weise, sagt er mehr als einmahl, aber wie sie an sich sey, wisse nur Gott.

Um das obige zu verstehen, erinnere man sich, daß die Alten ihre Töne nach einem Monochorde maßen. Was in der angeführten Stelle Multiplication zu seyn scheint, ist eigentlich Multiplication durch Brüche, oder Division. Das Ganze ist die Saite des Monochordes. Sie sey von einer bestimmten Länge, und gebe einen bestimmten Ton, so wird, wenn die Saite in kleinere Theile getheilt wird, das Verhältniß dieser Theile immer gleich seyn dem Verhältnisse der dadurch bewirkten Töne. Das Theilen der Saite geschieht nähmlich dadurch, daß man den Sattel, auf dem sie ruht, rückt. Die ganze Saite gebe irgend einen Ton an, so wird die Hälfte der Saite die Octave dieses Tons

 geben.

geben. Die Zahl der Octave ist folglich $\frac{1}{2}$. Drey Viertel der Saite geben die Quinte, und $\frac{2}{3}$ die Quarte. Hat die ganze Saite den Ton c, so geben $\frac{2}{3}$ derselben f, $\frac{3}{4}$ geben g, und die Hälfte der Saite gibt die Octave C. Um die höhere Octave zu finden, theilt man die Zahl der erstern Octave $\frac{1}{2}$ durch 2, dieß gibt $\frac{1}{4}$, und so findet man durch Theilung der Saite auch den Ton. Auf diese Weise findet man nun das Verhältniß der Quarte zur Quinte $= \frac{3}{4} : \frac{2}{3} = 9 : 8$, und durch eine weiter geführte Berechnung das Verhältniß des halben Tons E zu F oder H zu C $= 256 : 243$, welches die Zahlen sind, die Plato oben angegeben hat. Die Intervalle $\frac{2}{3}$ oder 2:3 nennt Plato διαϛηματα oder διαϛασεις ἡμιολοι, $\frac{1}{2}$ oder 1:2 διπλασιοι, $\frac{3}{4}$ oder 3:4 επιτριτοι, und $\frac{9}{8}$ επογδοι, 9:8. Die ersten fünf Theilungen, die Plato angibt, sind folgende:

5 4 3 2 1

auf einer längern Linie lassen sich die beyden andern leicht auch anbringen, und das oben Gesagte wird dazu hinreichende Anleitung geben. Das sechste Intervall nähmlich, das Plato durch $\frac{1}{8}$ der ganzen Saite, und das siebente, das er durch $\frac{1}{27}$ bezeichnet, sind die Zahlen des halben Tons und der kleinen Terze, welche letztere gleich ist 32:27.

Im Timäus von Locri kömmt etwas Aehnliches S. 96. aber nach einer andern Berechnung vor, zu welcher ich aber den Schlüssel nicht finden kann. Es werden da vier Einheiten der Theilung zum Grunde gelegt, und als die höchste Theilungsziffer die Zahl 114695 angegeben. Nach den angegebenen vier Einheiten (vier Saiten des Instruments, vier Elemente der Welt) zu schließen, so bezeichnen

diese

diese Zahlen Verhältnisse der Harmonie des Tetrachordes.

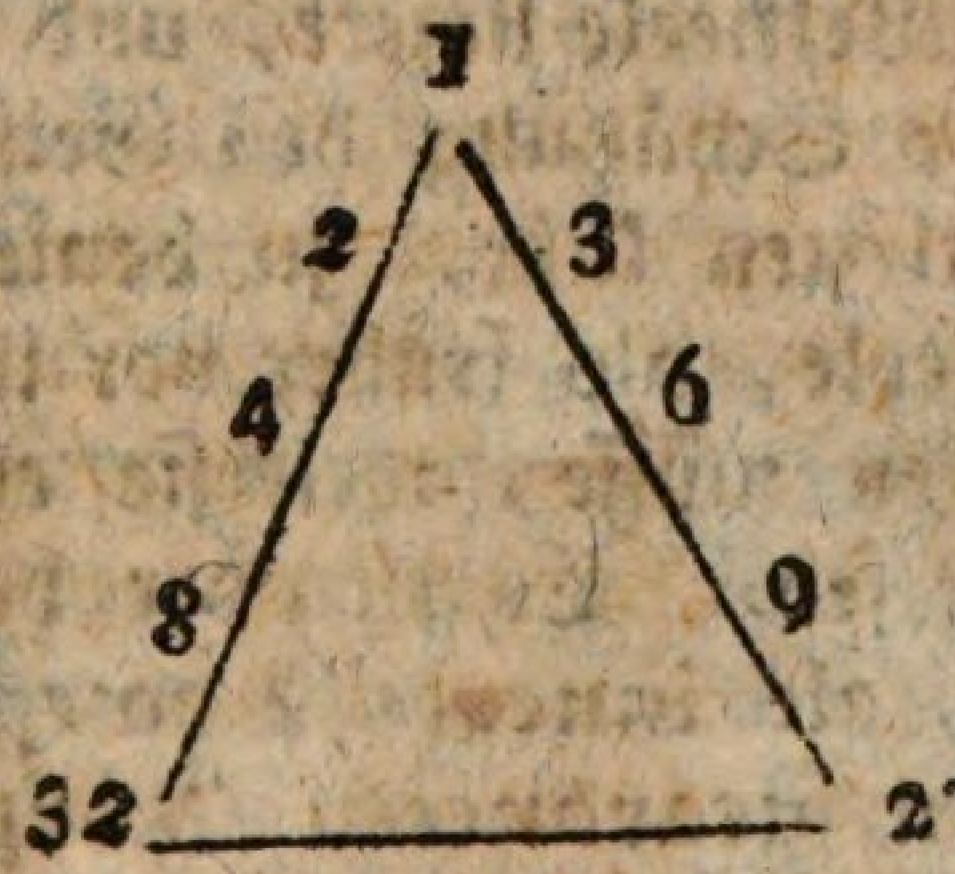
Indeß lag überhaupt wenig an der Einsicht in diese Berechnung. Genug, daß wir wissen, durch diese Zahlen werde die musikalische Harmonie begründet. Daraus leuchtet sodann von selbst ein, aus welchem Grunde Plato diese Berechnung auf die Structur des Weltalls übertrug. Konnte eine unendliche Mannigfaltigkeit schöner geordnet werden, als nach den Verhältnissen der Harmonie selbst? Durch diese Einrichtung ist das Weltall ein harmonisches (καλον) Ganzes.

Diese Structur bildet, wie Plato im Anfange dieser Stelle selbst sagt, die Weltseele. Aus dem ganzen Raisonnement ergibt sich, so wie aus mehreren andern Stellen, daß ψυχη bey Plato nichts anderes ist, als das innere Bewegungs-Princip. Was ein solches Princip in sich hat, das ist ζωον εμψυχον εννουν. Kein νους ist, er sey denn in einer ψυχη; und umgekehrt ist keine ψυχη ohne νους. So hat die Weltseele auch einen νους. Der erste Begriff von νους ist, wie wir unten zeigen werden, bey Plato die übersinnliche Caussalität im Menschen, das Freyheitsvermögen; daher die Redensart συν νῳ πραττειν etwas willkürlich, mit Freyheit thun; daher heißen die beyden Caussalitäten in der Sinnenwelt νους und αναγκη, Freyheit und Naturnothwendigkeit *). Es kann aber die Freyheit betrachtet werden als Reflexions-Freyheit, der

*) Den Recensenten, oder auch den Leser, der darüber urtheilen will, ob ich in den Geist der Platonischen Philosophie eingedrungen sey, und wie weit, muß ich bitten, diese Stelle, so wie das, was ich unter der Rubrik ψυχη gesagt habe, einer vorzüglichen Aufmerksamkeit zu würdigen.

Thätigkeit seiner höheren Erkenntnißvermögen mächtig zu seyn, oder als Freyheit des Willens, überhaupt eine Reihe von Wirkungen anzufangen. In dem letzteren Sinne wird auf eine freywirkende Ursache geschlossen, wenn für die erste Wirkung einer ganzen Reihe kein äußeres bewegendes Princip, kein Anstoß wahrgenommen wird. Dieß ist die sichtbare Form der Freyheit, und diese findet sich an allem Bewegten, was sich ohne äußern Anstoß bewegt. Diese sichtbare Freyheit ist der νους, den Plato der Erde, oder ihrer Seele, und den Himmelskörpern gibt. — Es liegt aber noch mehr in diesem Begriffe des νους, was aus der andern Ansicht dieser Idee abgeleitet werden muß. — Nähmlich: Der erste Act aller Freyheit ist ein Denken seiner selbst, oder, nach dem Ausdrucke der Wissenschaftslehre: Ein Setzen des Ich, als eines Ich. Es kann aber das freye Wesen thätig seyn, und zugleich diese Thätigkeit immer als seine eigene denken, und ihre Form auffassen, als die Form seiner eigenen Thätigkeit. In so ferne reflectirt es, und reflectirt über sich selbst. Es geht seine Thätigkeit aus ihm hervor, und in dasselbe wieder zurück, sie beschreibt einen Zirkel. Ein Zirkel ist das Bild der Thätigkeit des νους bey Plato, und es ist dieß der Character jeder Thätigkeit in Begriffen und durch Begriffe, und vorzüglich in der synthetischen Methode zu philosophiren sichtbar. Diese äußere Form der reinen Thätigkeit des νους faßte Plato ebenfalls abgesondert auf, und trug sie auf die aus innerem Princip sich bewegenden, und darum beseelten, Weltkörper über. Sie müssen sich im Kreise bewegen, wenn sie sich überhaupt bewegen sollen. Denn sie haben einen νους in sich, und zwar mehr oder minder, je nachdem ihre Bewegung mehr oder minder ekliptisch ist, oder sich dem Kreise nähert.

Dieser νους aber ist hier, wie schon gesagt, bloß die äußere Form der Reflexions-Freyheit, und ψυχη ist nichts anders, als die äußere Form der Freyheit überhaupt, das innere Bewegungs-Princip. Aber es ist noch eine Idee, an welche Plato seinen Begriff von ψυχη in der Welt und den andern Himmelskörpern anknüpft, auf die wir ebenfalls aufmerksam machen müssen. Plato sagt: Er wolle erklären, wie die Weltseele entstanden sey, und fängt darauf an, die musikalischen Verhältnisse der Harmonie auf die Welt anzuwenden. Alle diese durch Multiplication mit Brüchen sich ergebenden Verhältnisse des Weltganzen gehen aus einer Einheit (dem Tone einer auf dem Monochorde ausgespannten Saite) hervor, und weben gleichsam geistig durch den ganzen Bau der Harmonie. Dieses Hervorgehen aus der Einheit, und zugleich die Verhältnisse der Intervalle anschaulich zu machen, zeichneten die ältern Commentatoren Plato's folgende Figur:



Was sie bedeute, wird aus dem obigen klar seyn. Indem das Mannigfaltige diese bestimmten Verhältnisse annimmt, fügt es sich unter eine Einheit, und unterwirft sich der geistigen Kraft, die als Einheit in sich, und als ausgebreitet durch das Ganze gedacht wird. Dadurch, daß die Körper Gestalt,

und ihre drängende oder zurückziehende Kräfte Maß annehmen, d. i. nach Plato's Ausdrucke, daß die geistige Natur mit der körperlichen gemischt wird, — dadurch entsteht ein Ganzes, in welchem Kraft und Stoff einen geordneten Kampf beginnen, der an die Stelle der vorhin chaotischen Wildheit tritt.

In der bildlichen Darstellung, die Plato für diese transscendenten Gegenstände bequem fand, ist nicht immer die strengste Consequenz und Einheit beobachtet. So wird erst Himmel und Erde als Ein Ganzes betrachtet, und in zwey Theile gespalten, die schief über einander liegen, aber sich decken; gleich darauf aber erscheinen sie wieder als Ein Ganzes, das in sieben Theile getheilt wird, welches auf die Planeten deutet. Doch muß man diese Theile als Reflexion betrachten, die Plato zur Erklärung anstellt, und da kann man ihn leicht durch Unterlegung verschiedener Gesichtspuncte seiner Reflexion retten. — Eine andere auffallende Inconsequenz ist, daß Plato erst alle Data zu dem vorhin aufgestellten Begriffe der Weltseele liefert, und dann hinten nach sich von seiner Schätzung des Geistigen und Uebersinnlichen verleiten läßt, zu bemerken, daß man sich die Weltseele, als früher vor ihrem Körper entstanden, denken müsse, weil sie erhabenerer, göttlicherer Natur sey. Es ist aber bey ihm die Seele weiter nichts, als inneres Bewegungs-Princip, das in einem geordneten Körper wirkt, und die Frage: ob sie eher gewesen sey, als sie war, was sie ist, d. i. ob das Bewegungs-Princip eher gewesen sey, als es Bewegungs-Princip war, ist ungereimt. Zwar sind dergleichen metaphysische Fragen in neuern Zeiten keinesweges unerhört, allein sie sind darum nicht minder inconsequent.

Wir

Wir haben, was man sich unter Plato's Weltseele zu denken habe, hinlänglich gezeigt, und werden weiter unten noch einmahl darauf zu sprechen kommen. Auch haben wir beyläufig erklärt, was κυκλος sey. Nun höre man aber auch eine andere Erklärung. Sie findet sich in Herrn Tiedemanns Argumentis Dialogorum Platonicorum, p. 314, und lautet so:

"Praemittamus, quod totam rem magis aperiet. *Animae mundi nomine orbes planetarum praecipue intelligit Plato, quibus allegatae mouentur.* Altera autem litterae X pars, axis est mundi planetarum, cuius mentionem supra fecit. Cum autem septem antiqui numerarent planetas, fixas autem stellas omnes in vna eademque regione esse sibi persuaderent, his vnum, planetisque singulis orbem assignantes, octo tantum esse stellarum orbes existimabant. *Fixarum stellarum orbis*, cum esset omnium summus, nec motus in eo appareret, *Dei maxime sedes aut Deus ipse habebatur a Platone*, nescio an primo: (de Pythagoreis enim haud satis constat) quem secutus deinde est Aristoteles. Quare hunc orbem e natura mutationis experte constare, hoc loco docetur; *reliqui* autem septem *orbes animae mundi sunt partes*, mixtaeque naturae. *Res* itaque vere *divinae, summusque* omnium *Deus sphaeram octavam occupans totum cingit mundum;* quae eadem Aristotelis quoque est fere sententia. Planetarum orbibus fingendis compositum naturae genus Deus adhibuit, cui propter substantiam mutationis expertem inesset etiam substantia mutabilis, praeter naturam diuinam, materia; vnde substantiae diuinae genus, quamquam semper a Platone nullas habere partes, nec pati diuisionem,

nem, dicatur esse tamen re vera extensum et posse diuidi, satis constat."

Dieß sind Herrn Tiedemanns eigene Worte. Ueberhaupt wird man in dem ganzen angeführten Werke des Herrn T. mehr Vergleichungen der Platonischen Philosophie mit andern alten Systemen, von denen er eine ausgebreitete historische Kenntniß besitzt, finden, als richtige Aufschlüsse über den Geist und Sinn Plato's. Ein philosophisches System muß sich selbst erklären, wenn es consequent ist, und dieß ist das Platonische mehr, als man glaubt. Aber man hat ältere und neuere Systeme zu Hülfe genommen, um einen Philosophen zu verstehen, der so sehr einen eigenen Gang ging. Fand man die Hauptausdrücke des Plato, νους, λογος etc. bey ältern Philosophen schon vor, so glaubte man, auch seine Ideen schon gefunden zu haben; und nun, weil man etwa bemerkte, daß Plato selbst auf diesen oder jenen Zeitgenossen, oder ältern Philosophen, Rücksicht nahm, so schien es erwiesen, daß Plato nicht nur Worte, sondern auch wichtige Ideen mit ihm gemein hatte. Historische Erläuterungen können allerdings viel dazu beytragen, die Entstehung eines Systems begreiflich zu machen; allein jede Philosophie will erst aus sich selbst erklärt und verstanden seyn. Sie ist ein Zusammenhang von Begriffen, und historische Notizen erklären weder einzelne Begriffe, noch ihren innern Zusammenhang. Durch dergleichen historische Erklärungen ist es gekommen, daß man zum Theil aus der Platonischen Philosophie ein Gewebe von abentheuerlichen transscendenten Träumereyen und abgerissenen mythischen Ideen gemacht hat, das eher einem aus sibyllinischen Blättern zusammengewehten Quodlibet, als einer Philosophie glich. —

Doch

Doch wir kehren wieder zu unserem Gegenstande zurück. Nachdem, heißt es S. 36. d. e, auf solche Weise die Structur (συςασις) der Seele vollendet war, schuf der Schöpfer nun auch alles Körperliche in ihrem Umkreise, und verknüpfte es mit ihr durch die Mittelpuncte. Die Seele selbst aber, von dem Mittelpuncte aus bis an die äußersten Grenzen des Himmels sich verbreitend, umfaßt ihn selbst noch von außen, und beginnt, um ihren eigenen Mittelpunct sich drehend, ein ewiges geordnetes Daseyn. Zwar ist der Himmel sichtbar und körperlich, sie selbst aber ist unsichtbar, und hat an der Thätigkeit der Geister und ihrer intelligibeln Harmonie Theil. Sie ist das vollendetste Werk des erhabensten Bildners, und besteht aus reingeistiger (το ταυτον) und sinnlicher Natur (θατερον), denen beyden ein Seyn (ουσια) zukömmt. Ihre Theile sind innig verwebt und nach sichern Verhältnissen geordnet und verknüpft. Sie selbst aber dreht sich um sich selbst, und denkt in sich (λεγει), so oft sie mit einem Gegenstande zusammentrifft, er sey geistiger (αμεριςος) oder sinnlicher (μεριςος) Natur. Sie unterscheidet das Object nach Art und Zeit und andern Merkmahlen, ob es thätig sey oder leidend, ob es veränderlich sey oder beharrlich. Diese ihre innere Thätigkeit (λογος), in dem Umfange (κυκλος) des Intelligibeln oder des Sinnlichen, wenn sie auf das sinnlich Wahrnehmbare trifft (περι το αισθητον γιγνεται), und der Kreis des Sinnlichen sich richtig dreht, erzeugt Vorstellungen (δοξαι) und empirische Urtheile (πισεις), denen Wahrheit und Sicherheit zukömmt (αληθεις και βεβαιοι). Schwebt aber diese Thätigkeit im Kreise des reinen Denkens (περι το λογιςικον), und führt dieser leicht wandelnde Kreis ihr die intelligibeln Objecte herbey,

bey: so entsteht nothwendig reine Erkenntniß aus freyer Reflexion (νους και επιςημη). Was wir hier gesagt haben, kann denn nur in einer Seele Statt finden."

Diese Stelle ist theils für die Theorie von der Weltseele, theils auch für die menschliche reine Seelenlehre Plato's, wichtig. Denn er hat hier seinen Begriff von der Seele und ihren Erkenntnißvermögen genauer auseinander gesetzt, und auf die Weltseele übergetragen. Er macht sie hier ganz zum menschlichen denkenden Geiste. Es ist aber nicht an dem, daß man bey Plato zwey verschiedene Weltseelen, eine vernünftige und eine unvernünftige, annehmen müßte, weil er der Weltseele nicht immer die Prädicate der menschlichen beylegt, sondern es ist immer eine und ebendieselbe, nur daß Plato nicht immer in der Stimmung war, von dem großen Gegenstande begeistert das erhabene Bild auszumahlen.

Die Weltseele verbreitet sich durch die Erde an die äußersten Grenzen des allesumfassenden Himmels. Sie dringt noch weiter, sie umfaßt auch diesen in einem begrenzenden Kreise, der oben als der alles einschließende Kreis des Intelligibeln angeführt wurde. Der Kreis ist bey Plato entweder ruhend, oder er ist die durch eine stete Bewegung beschriebene Bahn. Als ruhendes Bild stellt er die vollendete, in sichere Grenzen eingeschlossene, allumfassende Einheit, dar. Diesen Sinn des Bildes deutet Plato selbst an: τῳ τα παντ' εν αυτῳ ζωα περιεχειν μελλοντι ζωῳ πρεπον ἠ̃ σχημα το περιειληφος εν αὐτῳ παντα ὁποσα σχηματα· διο και σφαιροειδες κ. τ. λ. Als Bahn der Bewegung ist der Kreis die Form der Reflexion: κινησις, ἡ περι

νουν και φρονησιν μαλιςα ουσα. Hier als äußerer alles umschließender Kreis ist das Bild natürlich in seiner ersten Bedeutung genommen. Gleich darauf aber, wo vom Kreise des Sinnlichen und Uebersinnlichen, der sich um die Seele, oder vielmehr, den die Seele um sich herum dreht, die Rede ist, muß man das Bild in der zweyten Bedeutung nehmen. Es ist aber hier auf eine sonderbare Weise in die erste hinüber getragen. Statt zu sagen: Die Seele in ihrer Thätigkeit beschreibt einen Kreis, der entweder intelligibele oder wahrnehmbare Objecte umfaßt, drückt sich Plato objectiv aus: ein Kreis von Objecten dreht sich um die Seele; statt zu sagen: die Seele hat den Kreis richtig beschrieben, sagt Plato lieber: der Kreis hat sich richtig gedreht. Aber wie paßt das Bild auf die Thätigkeit der Seele im unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmen? beschreibt sie da auch einen Kreis? — Es ist zu merken, daß der Begriff des νους die ganze Philosophie Plato's trägt, daß er das Princip aller seiner Theorien und der Realgrund der ganzen Platonischen Welt ist. Es liegt in dem Begriffe des νους zuerst der des Bewußtseyns seiner selbst, oder was gleich viel ist, die Unterscheidung des denkenden Selbst von allem außer ihm, aus welcher sodann das hervorgeht, was Kant transcendentale Einheit der Apperception nennt. Daraus ist denn klar, daß jedes aus sich Herausgehen der Seele, das heißt, jede Anschauung und Wahrnehmung, zugleich ein in sich Zurückgehen sey, und, daß also durch die Thätigkeit ebenfalls ein Zirkel beschrieben werde. —

Die Weltseele hat ferner die Art der Thätigkeit (λογισμος) und Einheit des Wesens (αρμονια) mit den Dingen an sich (τα νοητα) gemein. Dieß

könnte

könnte von der bloßen Form der Thätigkeit verstanden werden, wie wir es weiter oben erklärt haben, wenn nicht unten alle Erkenntnißvermögen der menschlichen Seele der Weltseele wirklich zugeschrieben würden. Νοητα sind hier die intelligibeln Gegenstände, die durch reine Thätigkeit erkannt werden, zugleich aber auch die Substanzen, die solcher Erkenntniß fähig sind, und eben darum selbst intelligibeles Daseyn haben müssen. Denn bey Plato ist das Verwandte nur dem Verwandten erkennbar.

So weit von der Weltseele und ihren Bewegungen. Die Mythen von den Umwandlungen der Erde, die man in den Büchern der Republik findet, gehören nicht in ein Wörterbuch der Platonischen Philosophie. — Was man aber unter dieser Rubrik etwa noch vermissen könnte, wird man unter νους, ουρανος, ψυχη, ϛοιχεια und πυρ finden.

Λογος

bezeichnet, seiner Etymologie nach, τα λεγομενα, Worte, Reden, und bey Plato auch das, was die Seele mit sich selbst spricht, Gedanken, Begriffe; außerdem: Unterhaltungen mit andern, vorzüglich wissenschaftliche. So heißt λογος eine gemeinschaftliche Untersuchung eines wissenschaftlichen Gegenstandes, in sehr vielen Stellen.

Wenn Begriffe gebildet werden, so geschieht dieß, indem man Verhältnisse auffaßt; diese heißen denn auch λογοι, so wie die Merkmahle, die den Begriff bilden. Diese Begriffe, Merkmahle und Verhältnisse sind Producte einer Geistesthätigkeit, die ebenfalls, so wie ihr Vermögen, λογος heißt.

Da

Da die Verhältnisse der Theile eines Dings zusammen seine Natur ausmachen, so heißt λογος auch **Natur** eines Dings; Phaedr. 246. d. λογος και ουσια ψυχης, Natur und Wesen der Seele.

Plato entwickelt selbst einige Bedeutungen dieses Wortes. Theaet. 206. d. λογος kann dreyerley bezeichnen, 1) den Ausdruck der Gedanken durch artikulirte Töne, 2) Aufzählung der Bestandtheile eines Begriffs (αποκρισις δια των ϛοιχειων, το περαινειν ἑκαϛον των οντων δια των ϛοιχειων μετα της ορθης δοξης, δια ϛοιχειων διεξοδος, δια ϛοιχειου ὁδος επι το ὁλον). 3) die Aufzeichnung des charakteristischen Merkmahls (το εχειν τι σημειον ειπειν, ᾧ των ἁπαντων διαφερει το εροτηθεν, ἡ της διαφοροτητος ἑρμηνεια).

Phileb. 15. d. Wir wollen annehmen, daß die Einheit und die Vielheit (ἑν και πολλα) eine Eigenschaft der Begriffe (παθος των λογων) sey. Auch ist sie wirklich nicht eine vorübergehende, sondern nothwendige und wesentliche Beschaffenheit derselben (αθανατων παθος των λογων). Ibid. 39. a. Wenn die reproductive Phantasie (μνημη) sich mit den sinnlichen Eindrücken vereinigt, so scheinen mir die Gegenstände gleichsam Worte (λογοι) in unsere Seele zu schreiben. Ibid. 40. a. Es sind demnach Gedanken (λογοι) in uns, die wir Hoffnungen nennen. Ibid. 61. b. Der Gang unserer Untersuchung (τις λογος) zeigt uns, daß wir das wahre Gut nur da finden, wo Weisheit mit Sinnengenuß sich vereinigt.

Polit. 285. d. e. Sicher wird niemand das Detail der Weberey um ihrer selbst willen auseinander setzen (λογον θηρευειν). Man bemerkt aber nicht, daß mehrere Dinge eine auffallende Aehnlichkeit mit

einander haben, deren man sich bedienen kann, um einem andern etwas, ohne viele Umstände (χωρις λογου), begreiflich zu machen. Aber (S. 286.) für die erhabensten Gegenstände der menschlichen Erkenntniß, die Ideen, gibt es unter den sinnlichen Dingen (αισθησεις) nichts, was man als Beyspiel zu ihrer Erläuterung gebrauchen könnte. Wir müssen allein unser Nachdenken anstrengen, um diese Dinge nach Begriffen auseinander zu setzen, und diese Erörterungen zu fassen (λογον δουναι και δεξασθαι). Das Uebersinnliche kann nur durch Begriffe (λογῳ) gefaßt werden.

Theaet. 201. d. Die ersten Bestandtheile der Dinge haben kein Prädicat, von ihnen kann kein Satz behauptet werden (λογον μη εχουσι geben keinen Begriff), aber benannt können sie werden (ὀνομα εχουσι). Ibid. 202. b. Ein Zusammenhang von Nennwörtern (ονοματων συμπλοκη) gibt einen Satz (λόγος). Aber die ersten Bestandtheile sind αλογα. In eben dem Sinne wird αλογος von dem μη ον gebraucht, Soph. 238. d. Im Theätet S. 189. c. ist die Stelle, wo der Gedanke ein Gespräch der Seele mit sich selbst heißt. Crito 46. b. Ich bin gewohnt, immer den Gründen (λογοι) nachzugeben, die mir mein eigenes Nachdenken als die besten darstellt. Apolog. 19. b. τον ἡττω λογον κρειττω ποιειν, aus schwarz weiß machen. Phaedo. 76. b. Das, was man selbst richtig gefaßt hat, kann man auch andern wieder beybringen (δουναι λογον). Ibid. 100. e. Da ich nun auf unmittelbare Erkenntniß des Wesens der Dinge (τα οντα) Verzicht thun mußte, so strebte ich, es durch Begriffe zu erkennen (εν λογοις τα οντα σκοπειν), wobey ich Beyspiele und Gleichnisse (εικονες) zu Hülfe nehme. Auf diese Weise kömmt man viel-

leicht

leicht weiter, als wenn man an den Gegenständen selbst unmittelbar (εν εργοις) ihr Wesen erkennen will. So setze ich denn irgend einen Satz (λογον), den ich für unumstößlich halte, voraus, und halte das für wahr, was mit ihm übereinstimmt. Polit. 310. c. ορθοι λογοι, vernünftige Gründe. — Republ. 402. a. Ein nach der angegebenen Weise erzogener Knabe würde das Gute lieben, und das Böse hassen, auch noch ehe er im Stande sey, die Gründe seines Willens zu entwickeln (λογον λαβειν). Erwachte aber einmahl die Vernunft in ihm (ελθοντος του λογου), so würde er ihr gerne Folge leisten, indem ihn seine Erziehung längst mit ihren Geboten bekannt gemacht hätte.

Republ. VII. 529. c. Die Veränderungen der Gestirne wollen wir, da sie sichtbar sind, zwar für das Erhabenste in der Sinnenwelt erkennen, aber dem wahren Wesen (αληθινη ουσια) dennoch weit nachsetzen. Dieses erkennt aber kein Sinnenorgan, sondern nur das höhere Erkenntnißvermögen (λογος και διανοια). — Λογος ist hier, und wo es bey διανοια steht, überall das, was sonst νους ist. Διανοια bezeichnet den discursiven Verstand, und λογος das Vermögen, mit den Producten der Verstandesthätigkeit weitere Verknüpfungen zu versuchen, die Vernunft.

Tim. 38. c. Λογος και διανοια θεου ist eben so zu verstehen. Λογος ist das Reflexions-Vermögen Gottes; διανοια das Vermögen, den Stoff für dasselbe vorzubereiten. Ibid. 42. d. Wenn die Seele das ihr anhängende Sinnliche und Vernunftlose (αλογον) durch Vernunft (λογῳ) beherrscht, so nähert sie sich dadurch wieder ihrem primitiven reinen Zustande. Ibid. 46. d. Reflexion (λογος)

und Reflexions-Vermögen (νους) kann nur in einer Seele Statt haben.

Phaedr. 238. a. Das Begehrungsvermögen (επιθυμις) strebt mit blindem Hange (αλογως) nach Vergnügen. Tim. 29. a. Die intelligibele Welt ist λογω και Φρονησει περιληπτος, durch reine Vernunft erkennbar. Weiter unten heißt es: Die Begriffe (λογοι) sind mit dem verwandt, was sie ausdrücken: ὧν εισιν εξηγηται, τουτων αυτων και συγγενεις εισι. Ist ihr Gegenstand intelligibel (μονιμον, βεβαιον και μετα του καταΦανες), so sind sie selbst sicher und unwiderleglich (προσηκει αυτοις ειναι ακινητοις); die sich aber nur auf das Nachbild des Intelligibeln, das Sinnliche, beziehen, haben auch eine demselben analoge Natur (αναλογοι οντες). Wie sich daher verhält das reine Daseyn (ουσια) zum Sinnlichen (γενεσις), so verhält sich zur reinen Vernunfterkenntniß (αληθεια) die Erfahrungserkenntniß (πιςις). Tim. Locr. 93. a. Eine vernünftige Substanz (νους) ist die Ursache dessen, was nach Vernunftgesetzen (κατα λογον) geschaffen ist. —

Dem λογος, als einer streng wissenschaftlichen Untersuchung, wird oft entgegen gesetzt μυθος, eine Erzählung, aus der sich die vorzutragende Wahrheit abstrahiren läßt.

Mit λογος sind genau verwandt

Λογισμος, λογιζεσθαι, λογιςικη.

Λογισμος bezeichnet die freye Thätigkeit des Geistes in der Reflexion, die Ausübung seiner Herrschaft in dem Reiche der Begriffe, die ihm der Verstand vorbereitet. Die gemeine Bedeutung ist, überlegen, folgern. So kömmt es vor Theaet.

Theaet. 186, wo auch αναλογιζεσθαι und συλλογισμος dasselbe bedeuten; ferner Phileb. 21. c. die Zukunft in Erwägung ziehen. — So wie das Vermögen zu denken λογος heißt, so heißt das Vermögen zu reflectiren το λογιστικον, und wird entgegen gesetzt jedem andern Vermögen, das bloßen Stoff liefert, noch mehr aber dem sinnlichen Vermögen.

Phaedo. 65. b. Wie kann nun die Seele zur Erkenntniß wahrer Realität gelangen (της αληθειας απτεσθαι)? Durch die Sinne offenbar nicht, denn diese täuschen. Wenn sie also irgend das wahre Wesen der Dinge erkennt, so muß dieß durch sinnenfreye Vernunftthätigkeit geschehen. Diese Thätigkeit (το λογιζεσθαι) geht eben dann am besten von Statten, wenn die Seele von allen sinnlichen Einflüssen unabhängig sich in sich selbst zurückzieht, und, so viel möglich, alle Gemeinschaft mit dem Körper aufhebt. Zu dieser (e) intelligibeln Wahrheit zu gelangen, ist kein Weg durch die Sinne, sondern wer sich irgend eine Idee am bestimmtesten rein zu denken (διανοεισθαι) vermag, der ist solcher Erkenntniß am nächsten. Dieß wird dem am besten gelingen, der am meisten seinen Verstand anstrengt (τῃ διανοια ιεναι εφ ἑκαστον), ohne sich dabey irgend eines Sinnenorgans zu bedienen. Bloßes reines (formales) Denken nach den Gesetzen des Denkens führt zur Erkenntniß des Intelligibeln. Nimmt der Körper an dieser Thätigkeit Theil, so verwirrt er sie nur, und es ist unmöglich, ein reines Resultat zu Stande zu bringen. Ibid. 79. d. Die abstracten Begriffe (αυτο το ισον, αυτο το καλον, αυτο ἑκαστον, ὁ εστι το ον) sind nichtsinnlicher, beharrlicher und reiner Natur, und können nur durch reines Denken (διανοιας λογισμῳ)

erkannt werden, denn sie sind gestaltlos und unsichtbar. Der Körper gehört unter die sichtbaren Dinge, die Seele aber ist unsichtbar. Wenn sie daher bey ihrer Thätigkeit den Körper und seine Sinnenorgane zu Hülfe nimmt, so verliert sie sich in täuschenden Vorstellungen, und die ewige Fluth der Sinnenobjecte reißt sie mit sich fort. Forscht sie aber vom Körper unabhängig, in sich selbst zurückgezogen, so gelingt es ihr, sich in die Region des Unsterblichen, Beharrlichen, Geistigen aufzuschwingen. Hier ist ihr Vaterland, und nur hier ist sie vor Täuschung und Irrthum gerettet. Republ. IV. 439. c. Der sinnliche Trieb in uns, der durch Lust und Unlust bestimmt wird, ist eine Krankheit und ein bloßes Leiden für die Seele. Das aber, was ihn einzuschränken strebt, ist ihre freye Thätigkeit, die sich selbst durch Ueberlegung (δια λογισμου) bestimmt. — Meno. 98. a. ist von einem λογισμος αιτιας die Rede, welcher nichts anderes ist, als die discursive Thätigkeit des Verstandes in der Vergleichung der Vorstellung mit ihrem Objecte, wodurch Erkenntniß (επιςημη) entsteht. Republ. IV. 431. e. Unmäßige Begierden findet man bey den meisten; wenige nur wissen dieselben durch Vernunft und Ueberlegung (νῳ και δοξης ορθης λογισμῳ) zu beherrschen. — Republ. VIII. 546. b. Λογισμου μετ' αισθησεως τυγχανειν heißt: über eine Wahrnehmung reflectiren.

Der Gottheit wird ebenfalls ein λογισμος zugeschrieben, eine Reflexion über die Objecte, die ihr der Verstand einzeln darstellt. Tim. 30. a. b. 33. e.

Λογιςμος νοθος bezeichnet die Art zu schließen, da aus Prämissen, welche die Anschauung gibt, ein Resul-

Resultat wieder für die Anschauung gefolgert wird. Warum diese Art zu schließen den Beynahmen νοθος habe, ist leicht einzusehen, da ein echter Vernunftschluß nach Plato aus bloßen reinen Begriffen besteht. Ein Beyspiel des λογισμος νοθος gibt Plato selbst Tim. 52. b. die Materie (das Substrat der Erscheinungen) ist nur durch einen unechten Vernunftschluß wahrscheinlich zu folgern. Ein Gleiches findet sich im Tim. Locr. 94. b.

Λογιϛικη

bezeichnet reine Mathematik überhaupt, oder höhere Arithmetik insbesondere. Republ. VII. 525. c. Der künftige Gesetzgeber und Regent wird sich mit der Mathematik vertraut machen müssen, bis er durch sie mit der Natur der Zahlen genau bekannt wird. So wird dieß Studium den Geist erheben, und ihn mit reinen Zahlen sich beschäftigen lehren, ohne daß er nöthig hat, ihnen irgend etwas Körperliches unterzulegen. Denn die besten Mathematiker finden es lächerlich, wenn man der Einheit einen empirischen Inhalt gibt, wodurch sie Vielheit wird (πολλα μορια). Charmid. Die höhere Arithmetik (λογιϛικη) ist die Kenntniß des Geraden und Ungeraden in den Zahlen und ihrer Verhältnisse unter einander. — Das Verfahren in dieser Wissenschaft heißt auch λογισμος, Phileb. 56. e. hier wird λογιϛικη von der αριθμετικη (gemeinen Arithmetik) und γεωμετρικη oder μετριτικη (angewandte Geometrie, Meßkunst) unterschieden. Die gemeine Arithmetik, heißt es, rechnet mit benannten Zahlen, die höhere und reine aber mit bloß gedachten Einheiten (μοναϛ μοναδος μηδεν αλλη αλλης διαφεροντος). Von beyden wird hier die λογιϛικη unterschieden. Nun bleibt nichts anders übrig, als sie für die reine Geometrie zu halten. Ueberhaupt

sind die Benennungen der Künste und Wissenschaften bey Plato vorzüglich willkürlich. — Gorg. 451. a. Fragte man mich, was die Arithmetik sey; so würde ich antworten: Sie ist die Kenntniß des Geraden und Ungeraden in den Zahlen. Fragte man weiter, was die λογιϛικη sey, so würde ich ebenfalls antworten, sie gehöre auch unter die Wissenschaften, deren Wesen in Sätzen und ihrer Verbindung besteht (δια λογου το κυρος εχοντων, λογω το παν κυρομενων). Fragte man denn weiter nach ihrem Gegenstande, so würde ich sagen, sie sey mit der Arithmetik ziemlich einerley. Beyde beschäftigen sich mit dem Geraden und Ungeraden (αρτιον και περιττον). Die λογιϛικη unterscheidet sich aber dadurch, daß sie die Zahlen an sich (προς αυτα) und unter einander (προς αλληλα) betrachtet.

Λογιϛικος bezeichnet überhaupt einen geübten Denker. Legg. III 689. c. Λογικος heißt im Tim. Locr. 94. d. Vernunft habend. Das Gegentheil davon ist αλογος.

Μανθανειν, μαθημα.

Μανθανειν heißt begreifen, durch den von außen gegebenen Ausdruck eines Begriffs denselben in sich selbst entwickeln, lernen, oder auch Vorstellungen von außen empfangen, und so, wie sie gegeben werden, zusammenstellen, sich historische Kenntniß erwerben. Solche Kenntnisse heißen μαθηματα. Der Act des Begreifens μαθησις. Theag. 128. b. sagt Socrates, er besitze nichts von den so gepriesenen Kenntnissen (καλα μαθηματα), womit man sich Geld und Ruhm erwerben könne. Aber eine geringe Kunst besitze er doch, nähmlich die mit Jünglingen umzugehen, und sie zu bilden. Diese Kunst nennt er τα ερωτικα. — Tim. 22. b. sagt

sagt der ägyptische Priester: Ihr Griechen besitzt keine Nachrichten von der grauen Vorzeit, auf euch ist nichts von den Begriffen und Vorstellungen des Alterthums (μαθηματα χρονω πολια) gekommen. Republ. VII. 438. c. Die Erkenntniß setzt voraus, daß etwas gefaßt, begriffen sey, und ist eben eine Zusammenfassung des Begriffenen: επιϛημη αυτη μαθηματος επιϛημη εϛιν.

Wer leicht begreift, heißt ευμαθης, wer schwer faßt, δοϛμαθης, und der Unterricht, durch welchen μαθηματα beygebracht werden, heißt διδασκαλια, oder auch παιδεια, welches letztere aber noch eine andere Bedeutung hat. — Amat. 133. c. wird die Frage aufgeworfen, ob die Philosophie eine πολυμαθια sey, d. h. in der Sammlung einer Menge historischer Kenntnisse bestehe. Diese Frage wird aber, wie billig, verneint.

Bey dieser Gelegenheit haben wir aber noch eine der Platonischen Philosophie eigene Theorie des Begreifens darzustellen.

Μαθησις und Αναμνησις

sind die Begriffe, in welchen sie enthalten ist. Plato behauptet nähmlich die Präexistenz der Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe aus dem Grunde, weil alles Urtheil eine Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine ist, die Erfahrung aber immer nur das Besondere hergebe. Da nun das Allgemeine vor aller Erfahrung in der Seele sey, so müsse dieselbe auch vor aller Erfahrung existirt haben. Daher ist alles Verstandes Urtheil (μαθησις) nur eine durch äußere Eindrücke veranlaßte Erinnerung (αναμνησις) an das, was die Seele schon ehemahls wußte. — Doch Plato mag seine Theorie uns selbst vorlegen:

Phaedo. 72. ff. Nachdem vorher aus dem Satze: jedes Ding entsteht aus seinem Gegentheile, geschlossen wurde, die Seele müsse nach dem Tode fortdauern, weil aus dem Tode Leben entsteht, daß eben darum auch die Seele schon vor ihrem Eintritt ins Leben gelebt habe, und durch einen Tod in dieß Leben eingegangen sey, so fügt Cebes hinzu:

Wenn der Satz, daß jedes Begreifen Erinnerung sey, wahr ist; so gibt er einen neuen Beweis für die Präexistens der Seele. Denn aus diesem Satze folgt, daß wir das schon in einem früheren Leben begriffen haben, dessen wir uns jetzt erinnern. Dieß wäre aber unmöglich, wenn nicht unsere Seele vor ihrem Eintritte in dieses Leben schon existirt hätte. Und so scheint es denn, daß die Seele etwas Unsterbliches sey. — Simmias bittet, die Beweise dieses Satzes zu wiederhohlen, und Cebes fährt fort: wenn man die Menschen geschickt zu fragen weiß, so geben sie auch vollkommen richtige Antworten. Hätten sie aber nicht Erkenntniß und richtige Begriffe (ορθος λογος) schon vorher, so wäre dieß nicht möglich. Dieß läßt sich an mathematischen Figuren am besten zeigen.

Ein Beyspiel dieser Methode zu fragen, findet sich im Meno, und hat wohl hier seine schicklichste Stelle:

S. 81. c. Da die Seele unsterblich ist, und oftmahls ins Leben tritt (πολλακις γεγονυια), und alles in der Unter- und Oberwelt gesehen hat, so muß sie auch Begriffe von allen haben (ουκ εςιν ὁτι ου μεμαθηκεν). Man darf sich also gar nicht wundern, daß sie der Idee der Tugend und ähnlicher sich erinnert, indem sie dieselben ehemahls schon inne hatte. Da nähmlich die ganze Natur in

ihren

ihren Theilen sich ähnlich ist; so ist es leicht begreiflich, daß die Seele, die alles kennen gelernt hat, wenn sie an einen einzelnen Begriff erinnert wird (welches die Menschen μαθησις nennen), durch alles andere damit in Verbindung stehende nach und nach auffindet, wenn man nur Muth hat, und mit Forschen nicht nachläßt. Das Forschen und Begreifen ist ein bloßes Erinnern. Daher müssen wir es durchaus nicht für unmöglich halten, unbekannte Wahrheiten aufzufinden. Diese Meinung macht träge, und nur kraftlose Menschen stimmen ihr bey; die entgegengesetzte aber weckt zur Thätigkeit, und feuert den Forschungsgeist an.

Meno. Du behauptest also geradezu, Socrates, daß wir eigentlich nicht Lernen, sondern daß unser Lernen ein Erinnern sey? Lehre mich dieß doch auch einsehen.

Soc. Sagte ich es nicht, du seyst so schlau? — nun fragst du mich schon wieder, ob ich dich einsehen lehren könne, und ich behauptete doch eben, was man lehren nenne, sey bloß ein in Erinnerung bringen. Du willst mich mit meinen eigenen Worten fangen. — Der Beweis ist hier wirklich nicht so leicht; doch will ichs versuchen. Rufe einmahl deinen Sclaven dort her. Er versteht doch griechisch? — Nun gib Achtung, ob er von mir lernt, oder bloß sich erinnert.

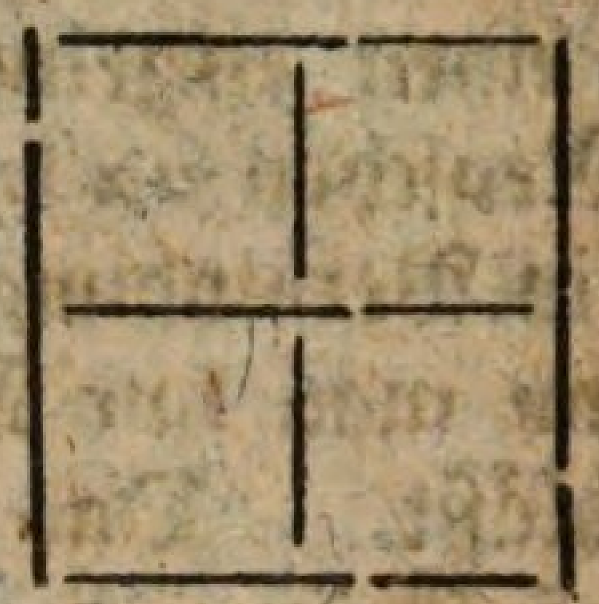
So. Sage mir, weißt du, daß dieß ein Viereck ist?

Sclave. O ja.

Soc. Nicht wahr an einem Vierecke sind die vier äußern Linien alle gleich?

Scl. Ja.

Soc. Nicht auch diese, die durch die Mitte gehen?



Scl. Allerdings.

Soc. So ein Viereck kann nun von beliebiger Größe gemacht werden?

Scl. Ja.

Soc. Wenn nun diese Seite zwey Fuß lang wäre, und diese auch, wie groß wäre denn das Ganze? Oder sieh: wenn diese Seite zwey Fuß lang wäre, die andere aber nur Einen, würde dann das Viereck mehr als Ein Mahl zwey Fuß enthalten?

Scl. Nur Ein Mahl.

Soc. Wenn aber auch die andere (die Queer-) Seite zwey Fuß lang wäre, so würde wohl das Viereck die zwey Fuß zwey Mahl enthalten?

Scl. Sicher.

Soc. Also würde es zwey Mahl zwey Fuß enthalten?

Scl. Allerdings.

Soc. Rechne nun. Wie viel sind zwey Mahl zwey Fuß?

Scl. Viere.

Soc. Könnte man nun nicht ein Viereck machen, das noch Ein Mahl so groß wäre, als dieses, und ebenfalls lauter gleiche Linien hätte?

Scl. O ja.

Soc.

Soc. Wie viel Fuß würde dieß Viereck denn enthalten?

Scl. Achte.

Soc. Nun denn, so sage mir einmahl, wie groß jede Linie dieses neuen Vierecks von acht Fuß seyn müßte. In jenem hält jede Linie zwey Fuß, in diesem müßte sie halten?

Scl. Offenbar noch so viel.

Soc. Siehst du nun, Meno, daß ich ihn von dem allen nichts lehre, sondern nur frage? und nun glaubt er die Größe der Linie zu wissen, vermittelst welcher das achtschuhige Viereck gemacht wird. Nicht so?

Meno. Allerdings.

Soc. Also weiß er sie wirklich?

Meno. Keineswegs.

Soc. Er glaubt aber, es sey die doppelte Linie?

Meno. So glaubt er.

Soc. Nun sage mir, glaubst du wirklich, daß das doppelte Viereck durch die Verdoppelung der Linie entstehe? — Ich meine nähmlich so: es darf nicht die eine Seite lang seyn, und die andere kurz, sondern alle Seiten müssen gleich seyn, wie bey diesem. Das Doppelte von diesem wäre also achtschuhig. Aber siehe, ob du noch der Meinung bist, daß man dieses durch die Verdoppelung der Linie herausbringe?

Scl. Noch glaube ich es.

Soc. Nicht wahr, diese Linie wird doppelt, wenn wir eine andere eben so lange daran setzen?

Scl. So ist es.

Soc. Nun sagst du, das achtschuhige Viereck entstehe, wenn wir vier solcher Linien ziehen?

Scl. Ja.

Soc. So wollen wir denn vier solcher Linien ziehen. Also dieß ist das achtschuhige Viereck?

Scl. Dieß ist es.

Soc. Sind nun nicht in diesen Vierecke vier solche Linien, deren jede jenem Vierecke gleich ist?

Scl. Allerdings.

Soc. Was also vier Mahl so groß ist, nennst du doppelt?

Scl. Nein, beym Zeus nicht!

Soc. Wie vielmahl ist denn dieß so groß, als jenes?

Scl. Vier Mahl.

Soc. Also entsteht aus der doppelten Linie nicht ein doppeltes Viereck, sondern ein vier Mahl so großes?

Scl. Du hast Recht.

Soc. Vier Mahl vier aber ist sechszehn?

Scl. Ja.

Soc. Wie bekommen wir aber das achtschuhige Viereck? Denn auf diese Weise bekommen wir eines von sechszehn Schuhen.

Scl. So ist es.

Soc. Das achtschuhige ist das Doppelte von dem vierschuhigen, und die Hälfte von dem, das sechszehn Fuß enthält. Die Linie durch welche es zu Stande käme, müßte demnach größer seyn, als die des vierschuhigen, und kleiner, als die des sechszehnschuhigen?

Scl. So denke ich.

Soc. Gut. Antworte mir nur immer, was du meinst. Sage: ist nicht dieß eine Linie von vier Schuhen, und dieß eine von zweyen? Die Linie, wodurch das achtschuhige Quadrat entsteht, muß demnach größer als diese, und kleiner als jene seyn. Nun versuche einmahl mir zu sagen, wie groß die gesuchte Linie seyn muß?

Scl. Sie muß drey Fuß haben.

Soc. Um eine solche Linie zu bekommen, müssen wir diese ganz, und von jener die Hälfte nehmen. Denn diese ist zwey Fuß, und die Hälfte von jener ist ein Fuß, zusammen also drey Fuß. Eben so auf der andern Seite. Hier ist ein Fuß die Hälfte, und dort zwey Fuß, sind zusammen drey. So hätten wir also das gesuchte Viereck?

Scl. Ja.

Soc. Wenn es denn so ist, so enthält dieß Viereck hier drey, und dort drey, das ist drey Mahl drey Fuß, also neun Fuß. Das gesuchte Viereck aber sollte nur acht haben. Also auf diese Weise bekommen wir es auch nicht. Aber wie machen wir es denn?

Scl. Ich weiß es wahrlich nicht, Socrates.

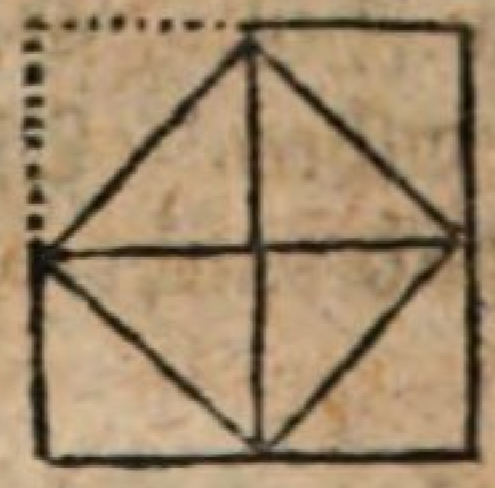
Soc. Siehst du nun, Meno, wie weit er schon durch das Erinnern gekommen ist? Vom Anfange wußte er nicht, durch welche Linie das acht-

schuhige Viereck zu Stande käme, er glaubte es aber zu wissen, und antwortete ohne Bedenken. Nun aber sieht er ein, daß er es nicht weiß. Dieß ist besser. Es schadet ihm gar nicht, daß wir ihm seine falsche Meinung wankend gemacht haben. Nun hat er Lust zu forschen, da er einsieht, daß er es nicht weiß. Vorher aber würde er gewiß allen seinen Bekannten versichert haben, man müsse die Linie verdoppeln, um ein doppeltes Viereck zu bekommen. Er würde also nie untersucht haben, wenn er es immer zu wissen geglaubt hätte. Siehe nun, wie er nach diesem Zweifeln die Wahrheit finden wird, indem ich bloß frage, nicht lehre.

Soc. Sage: ist dieß nicht das vierschuhige Viereck?

Scl. O ja!

Soc. Nun wollen wir ein eben so großes nebenansetzen, und noch ein drittes, das jedem von den beyden gleich ist. Dann wollen wir auch noch hier die Lücke ergänzen. So haben wir vier gleiche Vierecke. Dieß aus den vier gleichen Vierecken bestehende Ganze enthält das kleinere vier Mahl. Wir suchen aber eins, worin das kleinere zwey Mahl enthalten wäre. Ziehen wir nun aus einem Winkel jedes kleinern Vierecks in den gegenüber stehenden eine Linie,



so haben wir vier Linien, welche eine eigene Fläche einschließen. Jede dieser Linien theilt aber das Viereck, in welchem sie ist, in zwey Hälften. In der ganzen von den Diagonalen umschlossenen Fläche sind

sind vier solche getheilte Flächen, und in jedem kleinern Vierecke zwey. Viere sind aber das Doppelte von zweyen, also enthält die Fläche, die vier solche Theile hat, das Doppelte des kleinern Vierecks, das ist, acht Schuhe. So hätten wir denn das gesuchte Viereck vermittelst der Diagonallinie (διαμετρος) gefunden.

Socrates schließt hier die Unterhaltung mit dem Sclaven, und wendet sich wieder an Meno.

Was dünkt dir nun? hat er nicht immer nach seiner Meinung geantwortet? und doch wußte er es nicht, wie wir vorhin selbst sahen. Diese Vorstellungen mußten schon vorher in seiner Seele gewesen seyn. Wer also etwas nicht weiß, der hat demnach von dem, was er nicht weiß, richtige Vorstellungen in seiner Seele. Erst kömmt ihm zwar alles wie ein Traum vor, wenn man ihm aber diese Dinge öfters abfragte, so würde er sie so gut wissen, als irgend einer, und zwar ohne Belehrung. Durch das bloße Fragen würde alles aus ihm entwickelt. Aber aus sich selbst eine Erkenntniß hervorrufen, heißt, sich erinnern; und da er diese Erkenntniß nirgends bekommen hat, so mußte er sie von jeher haben. Hatte er sie von jeher, so war er auch von jeher erkennend. Hätte er sie einmahl bekommen, so müßte dieß vor diesem Leben geschehen seyn. Diesen Sclaven hat niemand Mathematik gelehrt, und doch kannst du ihm die ganze Mathematik auf diese Weise abfragen. Hat er sie nun in diesem Leben nicht gelernt, so muß er in einem früheren diese Vorstellungen bekommen haben, da er noch nicht Mensch war. Wenn also in dem Menschen auch zu der Zeit, da er noch nicht war, richtige Vorstellungen vorhanden waren, die nun, durch Fragen entwickelt, Erkenntnisse werden, so muß wohl die

Seele zu jeder Zeit Begriffe gehabt haben. Wenn nun immer eine reine Erkenntniß (αληθεια των οντων) in unserer Seele ist, so muß sie wohl unsterblich seyn. Daher kannst du mit Zuversicht das, was du nicht weißt, d. i. wessen du dich nicht erinnerst, zu erforschen, d. i. in Erinnerung zu bringen suchen. —

Wir fahren nun wieder im Phädo fort S. 73. b. Erst wollen wir beyde darüber Eins werden, daß, wer sich einer Erkenntniß erinnert, dieselbe schon vorher gehabt haben müsse. Nun kömmt es darauf an, zu zeigen, daß jede Erkenntniß, auf welche Art wir sie auch erlangen, doch nur Erinnerung sey. Nähmlich: wenn jemand etwas sinnlich wahrnimmt, und dabey auch an etwas anderes denkt, das er jetzt gerade nicht wahrnimmt, so sagen wir wohl von diesem mit allem Rechte, er erinnere sich dessen. Wenn du bey dem Anblicke der Leyer deines Freundes an ihn denkst, so erinnerst du dich seiner. So erinnert man sich bey einem Portrait an die Person, der es gleicht, und überhaupt gründet sich alle Erinnerung auf wahrgenommene Aehnlichkeit. Man vergleicht das Gegenwärtige mit dem Abwesenden, und untersucht seine Aehnlichkeit mit demselben. Dieß ist so zu verstehen: Es gibt etwas, das wir das Gleiche (ισον) nennen. Ich rede hier aber nicht von gleichen Gegenständen, sondern abgesehen von allem, was gleich ist, rede ich nur von der Gleichheit an sich, ob sie etwas sey. Es ist von ihr ein Begriff in uns, an den wir zwar bey jedem gleichen Gegenstande denken, aber dieser Begriff selbst ist etwas von allen gleichen Objecten Verschiedenes. Die Gegenstände sind einander bald gleich, bald ungleich. Dieß kann aber von der Gleichheit nicht gesagt werden. Sie ist immer die-

selbe.

selbe. Darum ist Gleichheit etwas anderes, als die gleichen Gegenstände. Aber erst bey Wahrnehmung der Objecte werden wir uns der Idee bewußt, und wenden sie entweder an, oder nicht. Wir nehmen diese wahr, und denken an jene; dieß ist also Erinnerung. Ferner: so oft wir die Idee der Gleichheit auf Gegenstände anwenden, so finden wir, daß sie diese Idee bey weitem nicht ganz in sich enthalten, sondern ihr um vieles nachstehen. Wir vergleichen also jeden Gegenstand mit der Idee. Wer nun einen Gegenstand, den er vor sich hat, mit einem andern, den er nicht vor sich hat, vergleichen, und die Aehnlichkeit beyder beurtheilen will, der muß auch den letztern, der ihm nicht gegenwärtig ist, schon kennen. Daher müssen auch wir die Gleichheit schon gekannt haben, noch ehe wir Gegenstände damit vergleichen konnten. Dabey hindert uns nichts, einzuräumen, daß wir der Idee nur bey Wahrnehmung äußerer Gegenstände, auf die sie angewandt werden kann, uns bewußt werden. Nur im Wahrnehmen sehen wir, daß die Objecte sich der Idee zwar nähern (ορεγεσθαι), aber sie bey weitem nicht erreichen. Aber ehe wir noch den Gebrauch unserer Sinne hatten, mußten wir schon Ideen in uns haben, nach welchen wir die sinnlichen Gegenstände beurtheilen (αναφερειν). Nun haben wir den Gebrauch unserer Sinne sogleich nach unserer Geburt. Wir müssen also diese Ideen noch vor unserer Geburt gehabt haben. Ist dieß, und haben wir die Ideen schon vor unserem Eintritte ins Leben gehabt, so müßten wir uns auch durch das ganze Leben immerfort derselben bewußt seyn, wenn wir sie nicht wieder vergessen hätten. Dienen nun die Objecte dazu, diese Ideen in unserem Bewußtseyn hervorzurufen, die wir schon in unserer Seele hatten, so heißt begreifen oder

lernen ($\mu\alpha\nu\vartheta\alpha\nu\epsilon\iota\nu$) nichts anders, als eine uns schon inwohnende Erkenntniß ($o\iota\kappa\epsilon\iota\alpha\nu$ $\epsilon\pi\iota\varsigma\eta\mu\eta\nu$) ins Bewußtseyn zurückrufen ($\alpha\nu\alpha\lambda\acute{\alpha}\mu\beta\alpha\nu\epsilon\iota\nu$), oder, wie wir ganz richtig sagen, sich erinnern. Entweder muß man daher annehmen, daß wir uns dieser Ideen immer bewußt seyen, oder man muß uns einräumen, daß das Begreifen ein bloßes Erinnern dessen sey, was wir zwar ehemahls wußten, aber vergessen hatten.

Dieß mag hinreichen, die Theorie Plato's von den angebornen Begriffen ins Licht zu setzen. Man sieht, daß er aus der Bemerkung, daß in Beurtheilung des Sinnlichen ein über dasselbe hinausgehendes Vermögen sich offenbare, auf die Existenz einer Substanz, in welcher dieses Vermögen inwohne, und aus der Beschaffenheit des Vermögens, als eines aller Beurtheilung zum Grunde liegenden Maßstabes, auf ein Vorherseyn desselben und der Substanz in der Zeit, das heißt, auf eine Präexistenz der Seele mit inwohnender Vernunft schloß. Die Täuschung dieser Schlußart ist doppelt, einmahl, daß von einer Kraft auf eine Substanz, und dann, daß von einer Beschaffenheit jener auf eine entsprechende Eigenschaft dieser geschlossen wird. Der letztere Schluß ist aber nur durch den erstern falsch.

Ein anderes berühmtes, aber Plato nicht eigenes, Philosophem ist die Lehre des Protagoras von der Idealität (oder vielmehr bloßer Subjectivität) der Sinnenobjecte. Der Sophiste drückte sie in dem Satze: der Mensch ist der Maßstab aller Dinge, aus, und wir bringen sie daher unter die Rubrik

$M\epsilon\tau\rho o\nu$.

Zuerst erwähnt Plato dieser Theorie Theaet. 152. a. Theätet war nähmlich auf den Gedanken gekom-

gekommen, die bloße Empfindung (αισθησις) oder Wahrnehmung sey Erkenntniß. Was einer wahrnehme, das wisse er, und was er wisse, das habe er wahrgenommen. Daher sey Erkenntniß nichts anders als Wahrnehmung. Socrates erwiedert: dieß habe schon Protagoras, nur mit andern Worten, gelehrt.

Protagoras sagt nähmlich, der Mensch sey das Maß aller Dinge in Rücksicht ihres Seyns und Nichtseyns. Wie mir ein Gegenstand vorkomme, so sey er für mich, und wie er dir vorkomme, so sey er für dich, und was überhaupt einem vorkomme, das sey.

Μετρον hat hier qualitative Bedeutung. Die Empfindung des Menschen ist das Criterium (μετρον) alles Seyns, und alles bestimmten Seyns. Was empfunden wird, das ist, und wie es empfunden wird, so ist es. Dieß behauptete Protagoras (wenigstens nach Plato's Darstellung) von allen Individuen, und hob dadurch alles Objective auf. Denn wenn individuelle Empfindung über das Seyn der Dinge entscheidet, so ist im Grunde alles Seyn aufgehoben. Der vernünftigere Sinn dieses Dogma's wäre, die allgemeinste Empfindung (das Dafürhalten der meisten) zum Criterium des Objectiven anzunehmen; aber auch diese Objectivität der Dinge kann nicht hinlänglich gesichert werden, weil die Möglichkeit, daß die größte Anzahl wahrnehmender Menschen unrichtig wahrnehme, immer bleibt.

Wie aber dann, fährt Socrates fort, wenn der eine bey dem nähmlichen Winde Frost empfindet, der andere nicht? der eine mehr, der andere minder? wie ist dann der Wind an sich beschaffen? ist er kalt oder warm? oder ist er beydes zugleich, jedem das, was er ihm scheint? — jedem scheint, was er empfindet. Demnach ist das, was einem scheint, und was er empfindet, überall dasselbe; und wenn

das, was jeder empfindet, für ihn auch wirklich ist, so ist die Empfindung niemahls falsch, sie ist immer objectiv (αει του οντος εϛι) und also Erkenntniß.

S. 161. c. kömmt Socrates nach einer Abschweifung wieder auf diesen Gegenstand zurück. Ich wundere mich, sagt er, daß Protagoras nicht ein Schwein oder sonst ein Thier zum Maße aller Dinge machte. Er spricht so stolz und entscheidend, daß wir ihn ob seiner Weisheit wie einen Gott verehren, und doch ist er nach seiner eigenen Theorie in Rücksicht der Erkenntniß um nichts besser, als wir andern, ja sogar nichts besser, als ein Frosch. Denn wenn jedem das Wahrheit ist, was er empfindet, und kein anderer meine Empfindung besser beurtheilen kann, als ich, wie kann man denn den Protagoras für so weise halten, und ihm sogar Geld geben, nur um von ihm zu lernen? ist doch jeder das Maß seiner Wahrheit; wie kann er etwas vor uns voraus haben? Menschen und Thiere sind nach dieser Theorie alle der Wahrheit in gleichem Grade theilhaftig.

Nachdem nun Socrates gezeigt hat, daß Erkenntniß und Empfindung nicht einerley seyen, und daß die Theorie des Protagoras auf mancherley Absurdidäten führe, so läßt er den Sophisten S. 166. d. selbst noch einiges zu seiner Vertheidigung sagen.

Ich behaupte zwar, sagt er, daß jeder Mensch das Maß sey von dem, was ist, und nicht ist, daß folglich für den einen ist, was für den andern nicht ist, weil nähmlich jeder besonders wahrnimmt; aber ich bin weit davon entfernt, daraus zu folgern, daß es keine Weisheit und keinen Weisen

gebe.

gebe. Ich nenne nähmlich den einen Weisen, der das, was uns unangenehm scheint, und also auch ist, angenehm scheinend und also auch wirklich angenehm machen kann. Verfolge nur nicht den Buchstaben meiner Theorie, sondern fasse genau ihren Sinn.

Erinnere dich an das oben Gesagte. Dem Kranken kömmt etwa eine Speise bitter vor, und dann ist sie es ihm auch; dem Gesunden aber kann sie wohl schmecken. Einen von diesen beyden nur um ein Haar richtiger urtheilen zu machen, ist unmöglich, weil beyde richtig urtheilen. Aber dieß kann man thun, man kann dem Kranken eine andere Meinung beybringen. Der Arzt bewirkt dieß durch Arzney, der Sophiste durch Ueberredung; dann hat der Kranke eine angenehme Vorstellung, statt einer unangenehmen, und sein Zustand ist gebessert. —

Dieß mag hinreichen die Sache ins Licht zu setzen. Ich bemerke nur noch einen auffallenden Fehler in der Ficinischen Uebersetzung dieser Stellen. S. 186. d. heißt es von Protagoras: αποσεμνυνων το παντων μετρον. Dieß übersetzt Ficin: mediocritatem iactans, da es doch offenbar den Satz des Protagoras bezeichnet, den er rühmt.

Sonst heißt μετρον auch wirklich zuweilen mediocritas, und steht für το μετριον. — Phileb. 26. d. durch Vereinigung der Gesetze (περας) mit dem Stoffe (απειρα, πληθος) entsteht ein geordnetes Daseyn, oder wie sich Plato ausdrückt: γενεσις εις ουσιαν εκ των μετα περατος απειργασμενων μετρων.

Μιμησις.

Welche besondere Arten der Nachbildung sich Plato gedacht habe, wird aus folgenden Stellen sich zeigen.

Republ. III. 392. d. Alle Werke der Dichter und Allegoriker (μυθολογοι) sind Darstellungen (διηγησεις) dessen, was war, ist, oder seyn wird. Sie sind entweder bloße Erzählungen, oder Nachahmungen (μιμησεις), oder beydes zugleich. Z. B. Im ersten Gesange der Iliade erzählt Homer, daß der Priester Chryses zum Agamemnon gekommen sey, um seine Tochter zu lösen. So weit ist alles bloße Erzählung, und der Dichter ist der Erzähler. Dann aber läßt er den Chryses sprechen, und sucht uns zu bereden, daß es wirklich der Priester sey, der da spricht, und nicht der Dichter, der ihn sprechen läßt. Wenn nun der Dichter die Thaten oder Worte anderer selbst erzählt in seiner Person, so ist dieß die bloße Erzählung (διηγησις). Verstellt sich aber der Dichter in einer andern Person, und läßt diese selbst sprechen, so ist dieß Nachahmung. Daher ist die Tragödie und die Comödie durchaus Nachahmung, denn hier sprechen die Personen immer selbst, ohne daß sich der Dichter zeigt. Im epischen Gedichte wechselt die Nachahmung mit der Erzählung ab, in den Dithyramben ist der Dichter bloßer Erzähler, denn er sagt da immer selbst, was er denkt oder empfindet.

Republ. X. 595. c. Was μιμησις sey, wollen wir an einem Beyspiele zeigen. Es gibt viele und verschiedene Tische und Bettstellen, aber von jedem ist nur Ein Begriff (ιδεα) möglich. Der Künstler verfertigt den Tisch oder die Bettstelle nach diesem Begriffe, den Begriff selbst aber verfertiget er nicht, und kann ihn nicht verfertigen. Wie nennen wir aber den Künstler, der alles machen kann,

was diese Künstler alle einzeln verfertigen? und nicht etwa nur solches Hausgeräthe, sondern auch alles, was aus der Erde wächst, die Thiere und alles andere, sogar auch sich selbst, die Erde und alles andere, die Götter im Himmel und die unter der Erde, kurz alles, was nur irgendwo seyn mag? — Scheint dir ein solcher Künstler etwas Unbegreifliches zu seyn? oder gibst du die Möglichkeit in gewissem Sinne zu? — Du bist wohl vielleicht selbst ein solcher Künstler? — Nimm einmahl einen Spiegel, und trage ihn da und dort herum, so wirst du bald eine Sonne haben, und alles, was am Himmel und auf der Oberfläche der Erde ist, und dich selbst noch obendrein. Dieß ist aber nur Schein (φαινομενα), nicht wirkliches Wesen (οντα). Ein solcher Künstler des Scheins ist auch der Mahler. Er macht nicht wirklich, was er macht, sondern nur in einem gewissen Sinne. So macht er auch ein Bettgestelle, aber nur zum Scheine. Der Gestellmacher aber macht nach obigem auch nicht den Begriff, oder das Bettgestell an sich (in abstracto), sondern ein bestimmtes (in concreto). Wenn er also nicht das macht, was (an sich) ist, so macht er auch nicht das Ding an sich (το ον), sondern bloß etwas diesem Aehnliches, etwas das ist, und auch nicht ist. Was daher die Gestellmacher oder andere Künstler machen, kann nicht vollkommen genannt werden. Auf solche Weise betrachten wir die Bettstelle nach dreyerley Gesichtspuncten, 1) wie sie an sich (εν τῃ φυσει) ist, und in so ferne ist Gott ihr Urheber, und es ist nur Eine möglich, weil das Wesen jedes Dings nur Eines ist. Denn wären zwey von Gott geschaffen, so ständen sie doch wieder unter der Einheit des Begriffs (ειδος), und würden also Eins seyn, und diese Einheit wäre die Bettstelle an sich, nicht aber

die beyden. Dem zu Folge schuf Gott nur Eine, weil er der Werkmeister der Bettstelle in abstracto, nicht aber einer bestimmten Bettstelle seyn wollte. Weil er denn die Eine Bettstelle (in abstracto) gemacht hat, so wollen wir ihn den Urheber ihrer Natur (φυτουργος) nennen. Den Künstler nennen wir am schicklichsten den Verfertiger (δημιουργος) der Bettstelle, und den Mahler den Nachahmer (μιμητης) derselben. Der Mahler ahmt die Producte der Handwerker nach, aber nicht wie sie sind, sondern wie sie ins Auge fallen (ὡς φαινονται). Er ahmt nicht das Wesen des Dings (αληθεια) nach, sondern nur seinen Schein (φαντασμα). Die Nachahmungskunst ist also weit von der Wahrheit entfernt. Sie faßt von den Dingen irgend eine Aehnlichkeit auf, und ihr Werk ist ein Bild (ειδωλον). Der Nachahmer täuscht durch den Schein; daher steht die nachahmende Kunst nach der obigen Eintheilung im dritten Grade von der Wahrheit ab (τριττα απεχει του οντος). Nähmlich der Begriff des Dings oder sein Wesen ist das erste, seine Darstellung durch den Handwerker das zweyte, und die Nachahmung durch ein Bild das dritte.

Μνημη.

Sowohl das, was durch unsern Willen bestimmt Anschauungen oder Gedanken in unserer Seele festhält, die reproductive Phantasie, als auch das, was uns ungefordert diesen Dienst thut, das Gedächtniß, nennt Plato μνημη. Plato nennt die μνημη eine σωτηρια αισθησεως, Festhaltung der Anschauung, ὁταν ανευ του σωματος ἡ ψυχη καθ' αὐτην αναλαμβανει μαθηματι, η αισθησιν τινα, oder ὁταν αυτις αναπολησῃ αυτη καθ' αὐτην ἡ ψυχη. Phileb. 34. a. 38. e. 39. a. S. εκμαγειον.

Μοιρα

Μοιρα

bezeichnet zweyerley, 1) die Sphäre eines Begriffs — ἡ του αγαθου μοιρα — εν τῃ του καλου μοιρα ειναι. — oder 2) ein außerordentliches Geschenk der Götter — θεια μοιρα. Für ein solches wird im Jon die Poesie erklärt.

Νους.

Es ist bereits oben gesagt worden (unter κυκλος), daß νους der Hauptbegriff der Platonischen Philosophie sey, und daß derselbe, als solcher, eine zweyfache Bedeutung habe. Νους bezeichnet in seiner höchsten Bedeutung das Wesen einer Intelligenz, welches für uns darin besteht, sich einer Caussalität ohne äußern Grund bewußt zu seyn, sodann aber über seine eigene Thätigkeit reflectiren zu können. Diese beyden Momente geben den Begriff des Platonischen νους, und aus demselben leitet sich leicht seine ganze Philosophie ab, wie wir für jetzt bloß andeuten wollen, indem es in der Einleitung ausgeführt worden ist. Die Gegenstände, worüber der νους bey Plato reflectirt, sind die intelligibeln, die Nonmena, und so liegt es auch im Begriffe der Reflexion, daß sie bloß Abstractionen zum Gegenstande habe. Denn wo der Begriff mit dem Gegenstande als Eins betrachtet und mit andern ähnlichen Formen in Verhältniß gebracht wird, da wird reflectirt, und dieß ist das Geschäfte des νους, und darum sind seine Gegenstände bey Plato die Dinge an sich, die reinen Ideen. — Plato betrachtet den νους bald als Intelligenz, als Substanz (die Gottheit), bald auch als einer Seele inwohnendes Vermögen. Folgende Stellen werden zum Beweise des Gesagten dienen.

Tim.

Tim. 30. b. Νους ist ein Vermögen der Seele; es kann nur in einer Seele Statt finden. — Dasselbe enthält Tim. 37. c. Epinom. 982. b. — Phileb. 30. c. Das unendlich Mannigfaltige ist der Einheit von Gesetzen unterworfen. Im Ganzen wirkt eine mächtige Caussalität (αιτια ου φαυλη), welche die Zeiten ordnet, und die wir mit Recht Weisheit und Vernunft (φρονησις νους) nennen. Aber Weisheit und Vernunft können nur in einer Seele Statt finden. Darum muß in der Seele der Gottheit eine durchaus herrschende Vernunft seyn, welches wir aus ihrer allmächtigen und gesetzmäßigen Wirksamkeit schließen. Der νους ist genau verbunden mit der letzten Ursache des Weltalls, und wohl auch desselben Ursprungs. Epinom 982. Aus der gesetzmäßigen Bewegung der Weltkörper schließen wir auf eine ihnen inwohnende mit Vernunft begabte Seele, denn die Vernunft verkündigt sich überall durch die Gesetzmäßigkeit ihrer Wirkungen. — Diese Stelle bestätigt, was wir oben über denn νους der Weltseele sagten; es ist die Form der Vernunftthätigkeit, das Geordnete, Regelmäßige (ταυτον), woran Plato die Idee einer Vernunft habenden Weltseele anknüpft, und der νους ist die Quelle des Gesetzmäßigen und Geordneten. Daher heißt es in eben dieser Stelle weiter: Die Vernunftnothwendigkeit — αναγκη του νου — ist die stärkste aller Nothwendigkeiten. Die Vernunft habende Seele ist durch ihre Vernunft bestimmt zu herrschen, und Gesetze zu geben (νομοθετειν). Diamant ist hart und fast unzerstörbar, aber noch weit unzerstörbarer ist die Nothwendigkeit der Vernunftgesetze. — Darum heißt der νους in Philebus ὁ του παντος βασιλευς, und dieß ist, was Plato sonst durch ὁ νους διακοσμει τα παντα bezeichnet. Plato erklärt die Vernunftnothwendigkeit für die strin=

stringenteste aller Nothwendigkeiten, denn er nimmt noch eine αναγκη των κατα φυσιν γιγνομενων, eine blinde Naturnothwendigkeit, an. Allein er hätte immer die Vernunftnothwendigkeit für die einzige erklären können, denn außer der Form des Nothwendigen, die in der Vernunft, vermöge ihrer Natur liegen muß, noch eine andere, etwa eine blinde, Naturnothwendigkeit behaupten, heißt, das Wesen eines Dings aufheben, und doch behaupten, daß es existire. Die Vernunftnothwendigkeit ist eine Nothwendigkeit der Synthesis, und die Naturnothwendigkeit soll auch eine Nothwendigkeit der Synthesis, nur einer nicht begriffenen Synthesis seyn. Allein es ist überall keine Synthesis ohne Vernunft, und daß manche Synthesis in der Erscheinung für blinde Nothwendigkeit erklärt wird, kömmt bloß daher, weil die Vernunft den Grund ihrer Synthesis nicht deutlich einsieht; er wird bloß gefühlt. Es ist aber die Verbindung dieses Nothwendigen, und also die Nothwendigkeit selbst, nicht minder ein Werk der Vernunft (außer welcher es überall nichts Verbindendes gibt), und es kann eine Zeit kommen, wo sie des Grundes ihrer Verbindung sich deutlich bewußt wird. Ein Chaos ungeordneter Kräfte, wie Plato es sich denkt, und wie auch wohl manche noch denken, ist ein Unding, das nur die Phantasie schaffen und erhalten kann, denn eine gesetzlose Kraft kann nicht gedacht werden; es ist entweder gar keine Kraft, oder sie ist Gesetzen unterworfen, oder vielmehr die Kraft selbst ist ein Gesetz. Man kann den innern Widerspruch dieser Idee eines Chaos etwas weiter hinaus rücken, wenn man sich dasselbe als eine Natur denkt, deren Gesetze auf keine Weise mit Vernunftgesetzen übereinstimmend gedacht werden könnten, deren Ganzes also auch keiner ästhetischen Beurtheilung fähig

wäre,

wäre, sondern ihr geradezu widerspräche; auf solche Weise ist der innere Widerspruch dieser Idee durch einen Firniß, der einer Carricatur liebenden Phantasie unendlichen Spielraum gibt, in etwas bedeckt; allein, da überhaupt keine Gesetze als nach der Analogie der Vernunftgesetze denkbar sind, keinesweges gehoben. Die Idee eines Chaos bleibt dennoch eine bloß poetische Idee, und ist in jeder Philosophie fremd. Man verzeihe mir diese Abschweifung. Sie ist kurz, und ich erinnere mich nicht, daß irgend ein Schriftsteller sich schon über diesen Gegenstand erklärt hätte.

Phaedr. 247. c. Das farben- und gestaltlose Wesen (des Intelligibeln) ist nur allein durch den Beherrscher der Seele, die Vernunft (νους), anzuschauen. So dreht sich der Gedanke (διανοια) Gottes in reiner Contemplation (νῳ και επιςημῃ ακεϱατῳ), und erblickt das Leben jeder Seele, die einst zum reinen Denken sich erheben wird, zum Voraus (ιδουσα το ον απαϛης ψυχης, ὁσην αν μελλῃ το προςηκον δεξασθαι). Το προςηκον ist hier die Beschäftigung der Seele mit dem Intelligibeln, als worin sie ihrer Natur nach eigentlich zu Hause ist — Er genießt Seligkeit im Anschaun, bis der Kreis seiner Thätigkeit sich da, wo er anfing, wieder schließt. In diesem Kreise begegnen seinem Blicke die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung und die Erkenntniß, aber nicht so, wie wir sie haben, im Wechsel der Dinge mit fortgerissen, sondern die wahre Erkenntniß der Dinge an sich (επιςημη εν τῳ, ὁ εςιν ον, οντως ουσα). So schaut die Seele Gottes die reinen Substanzen an, weidet im Anschauen sich, und begibt sich dann wieder in das Innere des Himmels, wo sie zu Hause ist. Tim. Locr. 96. c. Nur der νους erkennt die Gottheit.

heit. Republ. VI. 508. c. Was in der Sinnenwelt die Sonne für das Auge und die sichtbaren Gegenstände, das ist dem Intelligibeln die Gottheit für das reine Erkenntnißvermögen (νους) und seine Gegenstände (νοουμενα). Wenn daher die Seele sich dahin wendet, wo Wahrheit und übersinnliches Wesen strahlt, so erhält sie reine Erkenntniß (νους). Tim. 39. e. So viele belebte Wesen (ζωα) der νους der Gottheit in der intelligibeln Welt anschaute, so viele mußte auch die Sinnenwelt in sich fassen. Ibid. 47. b. Das Gesicht haben wir, um jene gesetzmäßige Bahnen der Himmelskörper (περιοδου του νου) anschauen, und die Thätigkeit unserer Seelenkräfte (διανοησις) darnach richten zu können. Republ. VII. 517. ist die ιδεα του αγαθου ebenfalls als die Quelle des νους (der reinen Erkenntniß) angeführt. Tim. 29. b. heißt das Intelligibele: το μετα νου καταφανες, was durch reine Vernunft erkennbar ist. Republ. V. 490. Der wahrhaft nach Erkenntniß ringende Jüngling wird mit aller Kraft nach Erkenntniß der Dinge an sich streben, und bey der Wahrnehmung des Einzelnen nicht stehen bleiben. Rasch wird er wandeln ohne Reue, und sein Streben wird nicht nachlassen, bis er, wie es der Natur der Seele gemäß ist, in das Wesen der Dinge eingedrungen ist. Dem wahren Seyn nähert er sich dann. In dieses versenkt er sich, und so entwickelt sich in ihm Vernunft (νους) und Wahrheit. Er lebt und genießt innig, und vergißt in diesem Zustande aller Schmerzen. — Dieß sind die vorzüglichsten Stellen über den νους, und die obige Erklärung, die wir von diesem Begriffe gegeben haben, ist, wie man sieht, aus dem Geiste dieser Stellen und den übrigen Aeußerungen des Plato entwickelt.

Es gibt noch andere minder wichtige Bedeutungen dieses Worts im Plato, die wir ebenfalls anführen müssen. 1) Gesunde Vernunft, daher die Redensart: νουν εχειν; 2) Einsicht, Kenntniß. Alcib. I. 134. kömmt vor νους ιατρικος, κυβερνητικος etc. 3) Geistesthätigkeit überhaupt, daher νουν προσεχειν, aufmerksam seyn. Nῳ πραττειν τι heißt etwas mit Vorsatz thun; 4) Gemüth, Herz. Gorg. 510. c. εξ ἁπαντος του νου φιλον γενεσθαι.

Was ein vernünftiges Wesen ist, heißt εννουν, εμφρον; wer seine Vernunft in hohem Grade ausgebildet hat, heißt φρονιμος, zuweilen auch νουν εχων.

Ὁμοιος.

Το ἑαυτῳ ὁμοιον ist das Beharrliche, Identische.

Ὁμιλια

bezeichnet Wechselwirkung, wie z. B. des Afficirenden (ποιουν) und des Leidenden (πασχον).

Ὁρος

heißt Definition, ὁριζειν, διοριζειν, definiren.

Ογκος,

das Volumen eines Körpers, der Körper selbst nach dem Moment der Schwere betrachtet.

Οργανα χρονου s. χρονος.

Ορθοτης.

Dieß Wort bezeichnet Uebereinstimmung mit einer Regel, oder auch die Theorie einer solchen Uebereinstimmung. So heißt ορθοτης περι νομων (Legg. I. 621.) eine richtige Theorie der Gesetzgebung. — Ορθοτης ονοματων bezeichnet im Cratylus

tylus eine seltsame philosophische Grille, die Plato, wie aus der Einleitung des Dialogs erhellet, dem Prodikus zuschreibt. Plato zeigt durch den ganzen Dialog ironisch ihre Lächerlichkeit.

Es wird nähmlich gefragt nach dem Ursprunge der Worte, und der erste Gesetzgeber eines Volcks wird als der Schöpfer seiner Sprache (ονοματοθετης) angenommen. Nach Prodikus soll er die Benennungen der Dinge so gewählt haben, daß ihre Zusammensetzung der Zusammensetzung des durch sie bezeichneten Dings entspricht, sie also natürliche, und nicht willkürliche, Bezeichnungen der Dinge sind. Diese natürliche Beziehung der Worte auf die Dinge heißt ορθοτης ονοματων, deren Spuren aber durch die Veränderungen der Sprache fast ganz verloren gegangen seyen. In dem Dialoge werden viele Nahmen und Nennwörter nach dieser Hypothese etymologisirt, um sie lächerlich zu machen.

Ὁσιος.

Diesen Begriff behandelt ebenfalls ein eigener Dialog, nähmlich Eutyphro, läßt ihn aber ziemlich unbestimmt. Bestimmtere Stellen hierüber sind: Phaedo. 62. Protag. 326. 330. 348. Alcib. II. 149. Gorg. 507. In der letztern Stelle ist dieser Begriff dem von δικαιος entgegengesetzt, und genau bestimmt: δικαια sind τα προσηκοντα περι τους ανθρωπους, — οσια, τα προσηκοντα περι τους θεους.

Der dem Eutyphro vorschwebende Begriff von ὁσιοτης ist Frömmigkeit, Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, als einem solchen. Er kann sich aber nicht bestimmt ausdrücken. — Es geht aus den angezeigten Stellen hervor, daß ὁσιον das Moralische, die innere Ver-

bindlichkeit, im Gegensatze mit der äußern Rechtspflicht (δικαιον), bezeichne. Die Moralität aber wird an den Willen der Gottheit angeknüpft. —

Ουρανος.

Dieß ist einer von den Begriffen, die der Einbildungskraft Plato's vielen Anlaß zur Thätigkeit gaben, und darum auch am schwankendsten sind. Ὁ δη πας ουρανος, sagt Plato selbst Tim. 28. b, η κοσμος, η και αλλο ὁ τι ποτε ονομαζομενος δεχοιτ' αν, τουϑ' ἡμιν ωνομασϑω. Zuweilen macht er mit der Erde ein Ganzes aus, wie Tim. 36. e, zuweilen ist er der von der Erde unterschiedene Sitz der Gestirne, der die Erde rings umhüllt, wie ibid. 34. b. 37. c. d. und mehrern Orten. Wenn er als integrirender Theil der Erde betrachtet wird, so bedeutet κοσμος das Weltall, und die Weltseele vereint durch ihre alles durchdringende Natur das Ganze, und umschließt es mit dem intelligibeln Kreise von außen, d. h. sie bewegt das Weltall eben so kreisförmig, wie sie die Erde bewegt. — Auch im Tim. Locr. 97. u. a. O. wird κοσμος und ουρανος häufig synonym gebraucht, und die Erde (γεα) sitzt mitten im Weltall, und ist die älteste unter seinen Sphären, der Sitz der unsterblichen Götter. An dem Himmel sind zwey verschiedene Bewegungen sichtbar, ὁ του ταυτου κυκλος, und ὁ ϑατερου κυκλος, da nähmlich die einen Gestirne von Morgen gegen Abend, die andern umgekehrt sich bewegen. Tim. Locr. 96. Im Platonischen Timäus wurde diese Bewegung durch rechts und links bezeichnet, wie wir oben S. 142. angeführt haben. Der Himmel ist nach einem intelligibeln Urbilde (παραδειγμα νοητον) geschaffen, und der, den wir gewahr werden, ist der körperliche Inbegriff der sichtbaren Gestirne.

Sein

Sein unsichtbares Urbild enthält auch alle Urbilder dieser Gestirne. Er ist die Quelle mannigfacher Vortheile für uns. Die größte Wohlthat aber, die wir ihm danken, ist die Zeitrechnung, und das Rechnen überhaupt, und entwickelt in uns überhaupt die Anlage zur reinen Geistesthätigkeit (φρονησις), denn er lehrt uns Maß und Gesetz.

Epinom. 977. 978. Durch ihren geordneten sich ewig gleich bleibenden Lauf entwickeln die Gestirne des Himmels das Vermögen der reinen Erkenntniß (νους) in uns. Das Gesetz ihrer Bahn ist die Seele, die sie belebt und in ewigen Kreisen leitet. Ibid. 982. Der körperliche Himmel ist zwar sichtbar, aber die vernünftige Seele (λογισμου μετεχουσα), die ihn belebt, erblickt kein sterbliches Auge.

Οψις.

Plato's Theorie vom Sehen ist berühmt. Sie ist in folgenden Stellen enthalten:

Tim. 45. b. Plato spricht hier von dem Baue des menschlichen Körpers in teleologischer Hinsicht. Der vordere Theil des Körpers sollte vor dem rückwärts gekehrten Vorzüge haben. Daher setzte der Schöpfer das Gesicht vorne an den Kopf, und begabte dasselbe mit verschiedenen zu den Absichten der Seele dienlichen Organen, und bestimmte es dadurch zur Mitherrschaft über den übrigen Theil des Körpers. In diesem Vorzuge besteht eben das, was wir vorn nennen. Zuerst schuf Gott lichtwerfende Augen in dasselbe, denen er so viel Feuerstoff (πυρ) mittheilte, als nöthig war, um eine sanfte Erleuchtung ohne Brennen zu bewirken. Dieses geläuterte Feuer in uns, das mit dem außer uns gleicher Natur ist, fließt dichtgedrängt, zart und lieblich aus unserem Auge hervor, und erfüllt

hauptsächlich die Mitte des Auges, den Augapfel. Zwar enthält auch der übrige Theil des Auges von dieser Materie, aber der Mittelpunct allein strahlt sie geläutert aus. Wenn nun dem aus dem Auge ausfließenden Strahle das Tageslicht von außen begegnet, und also Gleiches mit Gleichen zusammentrifft und sich vereinigt, so entsteht daraus ein besonderer Körper nahe oder entfernt, je nachdem das Auge entweder nahe oder ferne durch sein ausfließendes Licht das einfließende aufhält. Da aber jedes von dem Lichte afficirte Object mit jedem andern Objecte die Bestimmbarkeit (το πασχειν) überhaupt gemein hat, und dem nächst anliegenden seine Bestimmungen (παθη) mittheilt, so pflanzt sich die Empfindung, welche wir Seele nennen, durch den ganzen Körper bis in die Seele fort. Diese Empfindung kann aber bey der Nacht, wo das von außen begegnende Licht fehlt, natürlich nicht Statt finden. Das aus dem Auge ausfließende Licht trifft nähmlich hier mit etwas, das ihm widerstreitet, mit der Nacht, zusammen, verwandelt sich, und verlischt in der Luft, die keinen Lichtstoff (πυρ) enthält, dann hört man nicht bloß auf zu sehen, sondern man wird auch vom Schlafe befallen. Zur Erhaltung des Gesichts haben uns die Götter die Augenlieder gegeben, die sich schließen, und auf diese Weise die Masse des inneren Lichtstoffes bewahren. Dadurch (ich beziehe ἡ δε auf Φυσις, und lese διαχεν) werden die Affectionen des Auges abgehalten oder geschwächt, und es entsteht Ruhe, auf welche ein leichter, von sanften Träumen versüßter, Schlaf folgt. Wenn nun noch einige Eindrücke (κινησεις, ich übersetze es hier immer mit Affection, Bestimmung, Eindruck), die lebhafter waren, zurück bleiben, so entstehen innerlich Bilder, die jenen Gegenständen, die

die den stärksten Eindruck machten, gleichen, und an sie erinnern. Dieß vorausgesetzt, kann es nicht mehr schwer seyn, die Entstehung der Bilder im Spiegel und alles was klar und glatt ist, zu erklären. Denn da der innere Lichtstoff (im Auge) mit dem äußern in Verbindung (κοινωνια) steht, und jedesmahl einer von beyden auf die Spiegelfläche trifft, und sich da in mannigfache Gestalten bildet, so muß nothwendig ein bestimmtes Bild entstehen und gesehen werden, wenn das aus dem Auge fließende Licht mit dem auf der glatten Fläche zusammentrifft. Das, was rechts ist, erscheint hier als links, aus dem Grunde, weil die in entgegensetzten Richtungen zusammentreffenden Lichtstoffe sich in entgegengesetzten Seiten berühren, gegen die gewöhnliche Art ihres Zusammentreffens. Man kann aber machen, daß das, was rechts ist, auch als rechts erscheine, wenn man dem äußern Lichtstoffe die Richtung des von innen herauskommenden gibt. Dieß geschieht, wenn die Spiegelfläche hier und da eine Erhöhung hat, welche das rechts einfallende Licht auf die linke Seite wirft, und das links einfallende auf die rechte. Stellt man nun diesen Spiegel nach der Länge des Angesichts, so erscheint das obere unten, indem die Erhöhung der Fläche das von oben einfallende Licht nach unten kehrt. —

Die Theorie der Farben siehe unter χρωμα.

Παθος

ποιειν, πασχειν.

Theaet. 156. b. Alles ist Veränderung (κινησις). Es sind aber zwey Arten derselben, wovon jede in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Gegenständen anzutreffen ist. Es ist nähmlich die Verände-

rung entweder Thätigkeit (ποιουν), oder Leiden (πασχον). Aus dem Zusammentreffen und der Wechselwirkung (ὁμιλια και τριψις) dieser beyden entstehet etwas der Zahl nach Unendliches, der Art nach aber Zweyfaches. Das eine ist der sinnliche Stoff (το αισθητον), das andere aber die sinnliche Empfindung (αισθησις), die immer mit dem Stoffe zusammentrifft, und sich mit ihm zugleich erzeugt. Die sinnlichen Empfindungen haben nun folgende Nahmen: Sehen, Hören, Fühlen, Wärme, Lust, Unlust, Begierde, Furcht u. s. w. Mit diesen entsteht der sinnliche Stoff (το αισθητον γενος) zugleich, nähmlich mit dem Sehen die Farbe, und mit dem Gehöre der Ton ꝛc. Ibid. 157. a. An und für sich ist nichts, sondern alles entsteht durch Veränderung. Daher kann man weder das Bestimmende (ποιουν) noch das Bestimmbare (πασχον) als Eins und für sich existirend denken. Denn das Bestimmende ist nicht bestimmend, bevor es mit dem Bestimmbaren zusammentrifft; und dieses ist nicht leidend, ehe es vom Thätigen afficirt wird. 159. c. Nach dem oben Gesagten erzeugt das Bestimmende mit dem Bestimmten die Süßigkeit und auch den Geschmack derselben. Denn der Geschmack der bey der Zunge war, machte die Zunge für dergleichen Empfindungen überhaupt empfänglich, und die Süßigkeit, die im Weine war, machte, daß die Zunge den Wein als süß empfand. Darum schmeckt der Wein dem Kranken anders, als dem Gesunden, denn er kömmt mit einem veränderten Organe zusammen (ανομοιῳ προςηλϑε).

Soph. 248. b. Durch die körperlichen Empfindungen stehen wir mit der Sinnenwelt in Verbindung, durch die reine Thätigkeit des Geistes aber mit der intelligibeln. Erstere Verbindung aber besteht

steht in einer Wechselwirkung eines Thätigen und eines Leidenden, die mit einander zusammentreffen. Dieß wollen manche von den sinnlichen zwar wohl, nicht aber von den intelligibeln Substanzen einräumen; da fragen wir denn, ob die intelligibeln Substanzen von der Seele erkannt werden, oder nicht? Geben sie zu, daß die Seele diese Substanzen erkenne, so müssen sie das Obige auch einräumen; denn das Erkennen ist ein Thun, und das Erkanntwerden ein Leiden. Also ist das Erkennende thätig, und das Erkannte leidend. Also würde die intelligibele Substanz, in so ferne sie erkannt wird, verändert (κινεισθαι), dadurch würde aber ihrer unveränderlichen Beharrlichkeit widersprochen.

Tim. 64. a. Noch ist zu untersuchen, worauf das Gefühl (παθημα) der Lust und Unlust sich gründe, und wie alle Theile unseres Körpers, welche Empfindung haben, auch dieses Gefühls fähig seyen. Zuerst ist zu bemerken, daß einige Dinge leicht afficirt werden können (ευκινητα), andere nicht. Bey den erstern verbreitet sich jede Empfindung sogleich im Umkreise des Ganzen, dringt bis in die Seele (το φρονιμον), und gibt ihr Kenntniß von der Natur (δυναμις) des Afficirenden. Die Dinge der andern Art aber bleiben unbeweglich, stehen nicht in organischer Verbindung (κατ' ουδενα κυκλον ιοντα), pflanzen daher auch den erhaltenen Eindruck nicht fort, und verhalten sich bloß leidend. Da denn die Theile einander die Empfindung nicht mittheilen, so ist dieser Eindruck des Ganzen ohne Wirkung, und das Wesen bleibt ohne Empfindung. Dieß gilt von Beinen, Haaren und andern aus Erdtheilen zusammengesetzten Theilen unseres Körpers. Diejenigen Theile aber, die viel Feuer und Luft in sich enthalten, wie Augen und Ohren, sind

eben darum auch am reizbarsten. Vom Gefühle der Lust und des Schmerzes merke man folgendes: Was uns stark, gewaltsam und gegen unsere Natur afficirt, das verursacht Schmerz, was aber stark und doch der Natur gemäß afficirt, das ist angenehm. Was aber mit einer gewissen Leichtigkeit (ευπετεια) geschieht, das ist zwar sichtbar, aber wirkt weder Lust noch Schmerz, wie z. B. alles, was das Auge im Sehen empfindet. (Was hier zunächst folgt, ist so verworren, daß ich mir keinen vernünftigen Sinn herauszubringen getraue. Es ist dieß wohl eine der Stellen im Plato, die in Rücksicht ihrer Integrität am meisten gelitten haben. Es wäre überhaupt zu wünschen, das einmahl ein gelehrter Kritiker uns eine gute Ausgabe des Plato lieferte. Es verlohnte sich weit mehr der Mühe, forderte aber auch mehr Geist, als die Herausgabe der Orphischen Hymnen, oder des Paläphatus Erzählungen von unglaublichen Dingen. Das letztere Büchlein erscheint fast jede Messe mit neuen Lettern gedruckt, und wer jetzt einen Tractat von unglaublichen Dingen schriebe, dürfte dreist dieß Phänomen auch darin anmerken).

Zur Vollständigkeit dieser Rubrik gehören noch: αισϑησις, οψις, χρωμα.

Παιδεια,

Entwickelung und Bildung der geistigen Anlagen durch Unterricht und Erziehung.

Παραδειγμα

ist die intelligibele Welt, nach welcher, als Muster, die Gottheit die sichtbare Welt schuf. Man fasse von jedem Dinge bestimmt seinen Begriff, und denke denselben als realisirt außer der Sphäre un-

serer

serer Sinnenerkenntniß; man verbinde ferner diese Begriffe als Substanzen durch die Abstractionen der Gesetze, wodurch die Sinnenobjecte verbunden sind, und denke sich dann dieß so verbundene als Ein Ganzes außer unserem Sinnenkreise existirendes, so hat man Plato's παραδειγμα νοητον, eben das, was er sonst ουσια nennt, nur daß bey dem letzteren Ausdrucke nicht auf die Verbindung zu Einem Ganzen durch reine Vernunftgesetze Rücksicht genommen wird. S. κυκλος und ουρανος.

Πειθω

ist das Mittel, subjective Ueberzeugung zu bewirken, und auch die Probe für die objective. Die objective Erkenntniß muß für alle Ueberredung unerschütterlich seyn — αμετακινητος πειθω. — S. πιςις.

Περας

απειρα — πολλα.

Jeder Begriff ist eine Begrenzung. Durch ihn wird aus der Menge des bisher Unbestimmten ein Theil abgesondert, und dieser Theil wird begrenzt durch den Begriff, und die außen liegende Menge auch in so weit, daß sie nicht mehr zu dem von ihr Abgesonderten gehört. Diese Menge, von welcher immer Theile abgesondert werden können, die den Inhalt eines Begriffs ausmachen, nennt Plato τα απειρα, πολλα, in so ferne die Menge als unbestimmt betrachtet wird. Die Begrenzung durch den Begriff, oder auch den Begriff selbst nennt er περας oder ἑν, Begrenzung, Einheit, und weil der Inhalt eines Begriffs ein Mannigfaltiges ist, so heißt er ebenfalls τα πολλα. Daraus erklärt sich der Sinn des Räthsels: wie Eins Viel, und Viel Eins seyn könne? — Da in diesem Buche so we-

nig als möglich Wiederhohlungen vorkommen sollen, so sehe man noch nach unter ἑν, ιδεα.

Phileb. 15. S. ἑν. — Ibid. 23. c. Alles was ist, wollen wir in drey Classen theilen: das Mannigfaltige (απειρον), die Begrenzung (περας), und das, was aus der Vereinigung beyder entsteht. Die Ursache dieser Vereinigung würde eine vierte Classe ausmachen. Die beyden ersteren wollen wir für jetzt untersuchen. Erst wollen wir einsehen lernen, in wie ferne das Unbegrenzte (απειρα) ein Mannigfaltiges (πολλα) ist. — Kälte und Wärme so lange sie in wechselnden Graden einander fliehen, sind etwas Unbegrenztes. Denn der ewige Wechsel der Grade läßt keine Begrenzung zu, und hört nur mit dem Dinge selbst auf. Weil nun Kälte und Wärme immer Grade haben (το μαλλον και ἡττον ενεςι), so sind auch die dynamischen Grade der innern Qualität (σφοδρα και ηρεμα) Beweise des Unbegrenzten. Denn sie fließen continuirlich in einander über, so daß der Zustand (το ποσον) des Dings immer wechselt. Wäre der Zustand einmahl festgehalten, so würde kein Wechseln der Grade mehr seyn. Aber so bald Grade eintreten, entflieht der bestimmte Zustand (το ποσον, μετριον). — Daraus folgt denn, daß Wärme und Kälte, und alles, was Grade hat, unter das Unbegrenzte gehöre. Das Gleiche, Doppelte aber, und überhaupt alles, was nach Maß oder Zahl bestimmt ist, rechnen wir mit Recht unter das Begrenzte. —

Wir sprachen von Kälte und Wärme. Setzen wir hinzu, daß auch Trockenheit, Nässe, Zahl, Bewegung, Ausdehnung, und tausend andere Dinge sind, denen Grade zukommen. Dieß alles rechnen wir zum Unbegrenzten. Dagegen setzen wir alles

Gleiche,

Gleiche, Doppelte, Uebereinstimmende und Geordnete, oder überhaupt, was in einer bestimmten Form beharrt, unter das Begrenzte. Aus der Vereinigung der Begrenzung mit dem Unbegrenzten entsteht ein bestimmtes Daseyn. Von dieser Art ist das richtige Verhältniß der Kräfte und Theile des menschlichen Körpers, welches die Gesundheit ausmacht, oder das richtige Maß der Töne in der Musik, welches die Harmonie bewirkt. Alles Gute und Vollkommene entsteht durch Maß. (Dieses Entstehen nennt Plato: γενεσις εις ουσιαν εκ των μετα περατος απειργασμενων μετρων. Die aus dieser Vermischung entstandene Ordnung heißt S. 30. b. το κοινον.) —

Nimmt man bloß auf diese Stelle Rücksicht, so scheint die oben gegebene Erklärung von περας und απειρον zu allgemein, und nicht aus Plato abstrahirt, sondern ihm aufgebürdet. Man sehe aber die unter εν und ιδεα angeführten Stellen. Hier ist der Begriff von περας freylich bloß auf die Begrenzung der Qualität und Quantität nach ihren Graden eingeschränkt, und bezeichnet überhaupt bestimmte Quantität, und απειρον heißt, was keine bestimmte Quantität hat; allein wir hielten für besser, den allgemeinen Begriff voran zu schicken. Die Einschränkung desselben konnte der Leser leicht aus der Stelle selbst herausfinden. Wir würden auch gar nicht darauf aufmerksam gemacht haben, wären nicht Mißdeutungen zu fürchten.

Πιϛις

bezeichnet bey Plato zuerst die Ueberzeugung, welche durch Ueberredung bewirkt wird, oder bewirkt werden kann. Sie ist daher vorzüglich das Werk der Rhetorik, Gorg. 454. b. Dann aber bezeichnet

πιϛις überhaupt alle Erkenntniß, die auf subjectiven Gründen und Erfahrung (als bloßer Empfindung) beruht. Dahin gehört jeder Schluß aus der Empfindung auf den Gegenstand (ὑποληψις ορϑη του οὕτως εχειν ὡς αυτῳ Φαινεται. Def.), und alle Inductionen. Sie macht mit der εικασια den Inhalt des Begriffs δοξα größtentheils aus, und steht öfters statt δοξα der Erkenntniß durch Begriffe (Φρονησις, γνωσις) gegenüber.

Gorg. 454. b. Ist Rhetorik die einzige Ueberredungskunst, und ist μαϑησις und πιϛις einerley? — Sie scheinen verschieden zu seyn; denn die letztere kann wahr seyn, oder auch falsch, wie es fällt; die επιϛημη aber, das Resultat der μαϑησις, ist immer wahr. Darin aber kommen beyde überein, daß sie eine Ueberzeugung bewirken (πειϑουσι). Wir müssen demnach zwey verschiedene Arten der Ueberzeugung annehmen, eine subjective (ανευ του ειδεναι), und eine objective, welche Erkenntniß (επιϛημη) ist. Ueberzeugung der erstern Art beabsichtigt die Rhetorik, die wir darum eine πειϑω πιϛευτικη nennen, eine Kunst, die objective Ueberzeugung bewirkt, könnte man πειϑω διδασκαλικη nennen.

Republ. VI. 511. stellt Plato die Erkenntnißarten zusammen. Νοησις beschäftigt sich mit den höchsten Gegenständen; sie ist reine Erkenntniß. Ihr folgt die διανοια, welche das Reine, Uebersinnliche im Sinnlichen selbst aufsucht, dann die Erfahrungserkenntniß, πιϛις, und ihr niedrigster Grad, εικασια, die Erkenntniß der sinnlichen Gegenstände durch Abbildungen.

Außerdem kömmt πιϛις noch vor Tim. 29. b. 37. b.

Πολις.

Πολις.

Da wir das System der Platonischen Republik in der Einleitung geliefert haben, so geben wir hier nur einige allgemeine Erläuterungen, die hier leichter zu finden sind, und zum Theil auch dort fehlen.

Πολις ist ein Staat, πολιτεια die Staatsverfassung. Wer die Wissenschaft der Gesetzgebung und Regierung inne hat, heißt πολιτικος, βασιλικος, und die Kunst selbst πολιτικη, βασιλικη τεχνη.

Entstehung der Staaten.

Republ. II. 369. Durch die sich vermehrenden Bedürfnisse genöthigt, fingen die Menschen an, die Arbeit unter einander zu theilen. Es mußte sich jeder mit der Production von einerley Bedürfnissen beschäftigen, und darum mit andern zusammenwohnen, die für seine übrigen Bedürfnisse sorgten. Es entstand Tausch, und zur Vervielfältigung und Erleichterung desselben Geld. (S. 371.). Damit nun diese Gesellschaft und ihre Industrie gesichert wären, so mußte Gerechtigkeit herrschend gemacht werden durch eine Staatsgewalt.

Polit. 272. Es war ein goldenes Zeitalter, wo die Menschen ohne geschiedenes Eigenthum, von Dämonen geleitet, im Schooße der freygebigen Natur glücklich lebten. Aber das sanfte Geschlecht artete aus. Die Dämonen wichen von ihnen, und ließen sie den wilden Thieren und ihren eigenen Freveln zum Raube. Da gab ihnen Zeus Klugheit, einige unter ihnen sich zu Herrschern zu setzen, und unter ihren Befehlen sich zu schützen.

Legg.

Legg. 680. Nach der deukalionischen Fluth sammelten sich die Menschen anfangs in Familien, die von Familienhäuptern beherrscht wurden, und bey denen die lange Gewohnheit als Gesetz galt. Dann traten mehrere Familien zusammen, und erwählten einen König, gleichsam ein gemeinschaftliches Familienhaupt. So war das häusliche Regiment (οικονομια) das erste, und auf dasselbe folgte, als αναλογον, das königliche.

Staats- und Regierungsformen.

Als solche nennt Plato: Monarchie, Oligarchie und Democratie. Unterarten derselben sind a) uneingeschränkte Monarchie (τυραννις), eingeschränkte durch bestehende geschriebene Gesetze (βασιλεια); b) Oligarchie der Reichen, Wahlaristocratie; c) uneingeschränkte Volkswillkür, — Volksherrschaft unter bestehenden Gesetzen. Polit. 301.

Die eingeschränkte Monarchie hält Plato für die beste Regierungsform. Legg. IV 710. Wenn nur Einer Regent ist, so ist seine Gewalt um so wirksamer, weil sie concentrirt ist; und wenn der König ein guter Mann ist, so ist der monarchische Staat der glücklichste. In den anders regierten Staaten sind Factionen und Revolutionen unvermeidlich.

Gesetze.

Sitten und Gewohnheiten waren die ersten Gesetze, ehe man noch geschriebene hatte. Daher die Erklärung: ὁ νομος εςι τα νομιζομενα. Polit. 313. 314. Die zweyte Erklärung ist: ὁ νομος εςι δογμα πολεως, und ein gutes Gesetz ist του οντος εξευρεσις, es hat etwas Wirkliches zum Gegenstande, und ist zweckmäßig abgefaßt. Geschriebene Gesetze heißen συγγραμματα πολεως.

Regierungskunst.

Zu der βασιλικη oder πολιτικη τεχνη gehört vorzüglich Beredsamkeit und Kriegswissenschaft (πολεμικη); dann auch richterliche Klugheit (δικαςικη). Die Regierungskunst gehört unter die Künste, wodurch etwas erkannt (γνωςικη) und angeordnet wird (επιτακτικη). Ihr Gegenstand sind die Menschen. Gorg. 464. Polit. 260.

Πολιτικη hat aber noch eine andere Bedeutung. Nur im Staate kann das Recht herrschend werden, und seine Anstalten werden daher betrachtet als Zuchtmittel, um die Menschen gerecht zu machen, wohin auch seine Strafen abzwecken (S. die aus Protag. unter αρετη angeführte Stelle). Πολιτικη ist darum auch die Kunst, den Menschen Kenntniß ihrer Rechte und Pflichten beyzubringen, und sie dadurch, so wie durch Zuchtmittel, zu bessern. Sie wird angesehen als eine moralische Disciplin, und der ανηρ πολιτικος als ein moralischer Lehrer und Zuchtmeister.

Amat. 138. b. Wer die Rechte und Pflichten der Menschen kennt, ist πολιτικος. Gorg. 464. b. Für Seele und Leib gibt es einen Zustand des Wohlbefindens, und Künste, die darauf abzwecken, diesen Zustand zu bewirken. Für diesen Zweck in der Seele dient die πολιτικη; die den Leib behandelnden Künste lassen sich nicht alle mit Einem Worte benennen. Da aber doch die Sorge für den Leib Ein Begriff ist, so können wir Unterabtheilungen machen Wir theilen sie in Gymnastik und Arzneykunde. Als Abtheilungen der πολιτικη stellen wir die Gesetzgebungswissenschaft (νομοθετικη) der Gymnastik, und die iustitia distributiua (δικαιοσυνη) der Arzneykunst gegenüber. Beyde streben,

Voll=

Vollkommenheit (το βελτιςον) in ihrem Gegenstande zu bewirken.

Πραξις,

gewöhnlich Anwendung, Ausübung einer Kenntniß, daher πολιτικη πραξις Meno. 99. b. die Anwendung der επιςημη πολιτικη in wirklicher Verwaltung des Staats. — Κακη πραξις bezeichnet eine ungeschickte Anwendung einer Kenntniß, oder ein blindes Verfahren ohne alle Kenntniß; αὑτη γαρ μονη εςι κακη πραξις επιςημης ςερηθηναι, Protag. 345. b. Das Gegentheil heißt ορθη πραξις.

Außerdem bezeichnet πραξις noch das Wirken der Naturkräfte, den Act ihres Wirkens. Cratyl. 386. d. Wenn also weder allen dasselbe und auf gleiche Weise, noch auch einem jeden jedes Ding besonders und anders erscheint, so ist es klar, daß die Dinge eine von uns unabhängige beharrliche Realität haben müssen, und daß sie sich nicht nach Belieben vermittelst unseres Erkenntnißvermögens modificiren und ordnen lassen. Gilt aber dieß von den Objecten, so gilt es wohl auch von ihren Wirken (πραξεις). Denn dieß ist auch eine Art des Objectiven. Die Kräfte wirken also nach ihrer Natur, und nicht nach unserem Dünken. — Theaet. 155. e. Es gibt Leute, die alles mit Händen greifen wollen, die keine Realität zugeben, wenn sie sich nicht greifen läßt. Diese läugnen denn auch Kräfte und Wirkungen (πραξεις και γενεσεις); kurz, alles was bloß denkbar ist, hat für sie keine Realität (ουσια).

Πυρ.

Was wärmet, leuchtet, alle andere Materie durchdringt und selbst die reinste Materie ist, heißt bey

bey Plato πυρ. Die zusammengesetzten Körper sind um so edler, je mehr vom Feuerstoffe in ihrer Mischung enthalten ist.

Tim. 58. c. Es gibt vielerley Arten von Feuer, als da sind: die Flamme und der Glanz (αυγη), der von ihr ausgeht, und nicht brennt, sondern bloß leuchtet; dann auch das, was nach dem Erlöschen der Flamme zurückbleibt, die Gluth. Tim. Locr. 99. werden Flamme, Licht und Schein (αυγη), als Arten des Feuers genannt. — Die Entstehung des Feuers wird Theaet. 153. a. so angegeben: Die Wärme und das Feuer dienen zur Hervorbringung aller andern Dinge, und entstehen selbst aus Bewegung und Reiben (Φορα και τριψις). Die Bewegung erzeugt Feuer. Es ist durch alle Körper verbreitet, und ein Theil desselben findet sich auch in dem unsrigen. Phileb. 29. b. Von jedem Elemente ist etwas weniges und geringes in uns, das fast gar nicht seiner Natur gemäß wirkt. Feuer ist in uns, und auch in dem Universum, das in uns, ist schwach und unlauter, das aber im Weltall ist an Menge, Schönheit und Kraft weit über jenes erhaben, und beherrscht dasselbe. Tim. 31. b. Aus Feuer und Erde sind alle Körper zusammengesetzt. 58 a. Luft und Feuer verbreiten sich durch alle Körper. 61. b. Das Feuer dringt in die leeren Räume des Wassers, und erzeugt Luft. Epinom. 982. a. Es gibt zwey Arten von Geschöpfen (ζωα). Die einen (die Gestirne) bestehen aus Feuer, und sind Muster der Gesetzmäßigkeit; die andern aber aus Erde, und sind an und für sich gesetzlos und ohne Ordnung. — S. ϛοιχεια.

Σαφηνεια

bezeichnet die Deutlichkeit und Vollständigkeit eines Beweises oder einer Erklärung. Das Gegentheil ist ασαφεια.

Σοφια

wird in denselben Bedeutungen gebraucht, die bey uns das Wort Weisheit hat. Der Anfang der Weisheit und zugleich ein Hauptbestandtheil ihres Begriffs bey Plato ist ein hoher Grad von reiner Vernunfterkenntniß (φρονησις), die daher selbst öfters mit σοφια verwechselt wird. (Epinom. 976. c.) Auch Plato sah ein, daß dasselbe Vermögen, wodurch man für Ideen empfänglich ist, auch die Größe des Characters begründet, welche mit jener Empfänglichkeit im genauesten Verhältnisse steht. Die Vernunftkenntniß wird, nach Plato; geweckt durch die Betrachtung des gestirnten Himmels und seiner Gesetze (s. die angef. Stelle); der Himmel ist daher die Ursache der Vernunftererkenntniß und der aus ihr entstehenden Weisheit.

Στερεα

heißen die Körper in Rücksicht ihrer Undurchdringlichkeit.

Στοιχεια

heißen die Elemente aller Zusammensetzung.

Theaet. 201. e. Einige behaupten, die Elemente, aus denen wir und alles andere zusammengesetzt sind, könnten nicht begriffen werden (λογον ουκ εχειν). Nennen könne man sie zwar, aber denken nicht. (S. λογος). Theaet. 208. Cratyl. 393. 423. 434.

Elemente des Weltalls.

Phileb. 29. e. In aller körperlichen Natur nehmen wir Feuer, Wasser, Luft (πνευμα) und Erde als Elemente wahr. Das Feuer ist in und außer uns überall verbreitet. Epinom. 984. c. Es gibt zwey Arten von Geschöpfen; die einen bestehen aus Erde, die andern (die Gestirne) aus Feuer. Dann gibt es noch drey andere Arten; den Aether (αερος το μεν ευαγεςατον επικλην αιθηρ καλουμενος. Tim. 58. d.) Aus ihm bildet die Weltseele Geschöpfe, größtentheils von derselben Natur, wie die schon vorhandenen, einige aber kleiner und schwächer, weil sie den Uebergang zu einer andern Art ausmachen. Dann bildet die Weltseele (die Natur) auch noch andere Geschöpfe aus Luft, und wieder andere aus Wasser. So erfüllt die schaffende Natur alles unter dem Himmel mit Geschöpfen, und knüpft alles Lebende nach Arten und Gattungen zusammen. - Die fünf Elemente sind also: ουρανος, γη, πυρ, ὑδωρ, αιθηρ.

Mischung der Elemente.

Tim. 32 sq. Der Schöpfer setzte das Wasser in die Mitte zwischen das Licht (den Himmel und die Erde. (Denn S. 31. b. ohne Licht würde nichts sichtbar, und ohne Masse (ςερεον) nichts fühlbar; also Licht und Erde mußten zuerst seyn.) Alles wurde nach bestimmten Verhältnissen geordnet, so daß das Wasser für die Erde das ist, was das Licht für die Luft. Dann setzte der Schöpfer zusammen und verknüpfte den sichtbaren Himmel, und so entstand aus diesen vier nach genauen Verhältnissen verbundenen Dingen die Welt, die nun Luft, Feuer, Wasser und Erde als Ein Ganzes in sich schloß, so daß kein Theil dieser Elemente außerhalb des Ganzen blieb, oder wirkte. —

Tim. 53. findet sich ein der obigen Berechnung der Weltseele nach musikalischen Verhältnissen ähnlicher Versuch, die Mischung der Elemente durch geometrische Figuren begreiflich zu machen. Wir wollen den Hauptinhalt der Stelle vorlegen.

Daß Feuer, Erde, Wasser und Luft Körper sind, ist für sich klar. Ein Körper hat Fläche und Tiefe. Eine regelmäßige Fläche aber besteht aus Dreyecken. Der Dreyecke sind ursprünglich zwey, das rechtwinkelige und gleichseitige, und dann das ungleichseitige. Nach diesen Figuren erklären wir uns denn auch die uranfängliche Zusammensetzung des Feuers und der andern Körper. Es zeigt sich nun, daß das gleichseitige Dreyeck nicht verändert werden kann, wenn es gleichseitig bleiben soll; das ungleichseitige Dreyeck aber kann auf dreyerley Weise gebildet werden. Das andere Dreyeck bleibt unveränderlich; es ist die Einheit, aus der alles Verschiedene entstand. Wenn das Große aufgelöset wird, so entsteht Kleines, und bildet sich in schickliche Formen; das Kleine, wenn es vielerley Gestalten der Dreyecke durchwandelt hat, und in Menge zusammentritt, oder auch unendlich viele zerstreute kleine Theile, in Einer Zahl aufgefaßt, geben den Begriff (ειδος) eines großen Ganzen.

Hier folgt sodann die Bezeichnung der Structur der Elemente durch Dreyecke. Die Erde, als das solideste und schwerste Element, bekömmt die cubische Gestalt, als welche die sicherste Basis hat; das Feuer die Pyramidal-Gestalt, als das leichteste und durchdringendste Element; die Luft bekömmt eine minder zusammengesetzte Gestalt, als das Wasser, wegen der größern Beweglichkeit, die Plato der Luft zuschreibt. Bey allen diesen Elementen,

menten, fährt Plato fort, muß man sich die angegebene Structur als so unendlich klein vorstellen, daß sie sterblichen Augen durchaus nicht sichtbar werden kann. Wenn aber viele solcher Bestandtheile beysammen sind, so sehen wir die Masse. Außerdem ist das Mannigfaltige der Natur Gesetzen unterworfen, so weit die Nothwendigkeit denselben Raum gab. —

Was nun folgt im Texte sind physikalische Phantasien über den gegenseitigen Einfluß der Elemente auf einander, die nicht hierher gehören.

Σχημα.

Was Figur sey, erklärt Plato selbst Meno. 75. c. Figur ist, was immer bey der Farbe ist. 76. a. Figur ist, worin sich ein Körper begrenzt.

Σωτηρια,

der blühende Zustand irgend eines Dings, seine Erhaltung und Fortdauer. Epist. VII. 337. c. d. Menex. 237. a. Polit. 278. In den Definitionen heißt das höchste Gut: το αιτιον σωτηριας τοις ουσι.

Τελεος

bezeichnet den philosophischen Begriff des Vollkommenen. Gewöhnlich wird es noch mit ικανος (was allen Mangel ausschließt) verbunden.

Τεχνη,

Kunst, mechanische oder theoretische. Mehrere unnütze Eintheilungen der Künste sind im Sophisten zu finden. Der Besitz mehrerer Künste heißt εντεχνος σοφια, Protag. 321. d. Die Künste sind entweder γνωςικαι, bloß theoretisch, und daher ψιλαι πραξεως, es wird nach ihren Regeln nichts hervorgebracht.

Ὑλή.

So heißt im Tim. Locr., nie aber im Plato selbst *), die Materie, das beharrliche Substrat aller Erscheinung.

Tim. Locr. 93. Alles ist entweder intelligibele Substanz (ἰδέα), oder Erscheinung (αισθητον). Die erstere ist ewig, unveränderlich, beharrlich, identisch, und Urbild von allem Sinnlichen. Wir nennen sie Idee, und erkennen sie durch die reine Thätigkeit unseres Geistes. Das andere aber, die Materie, ist die Mutter gleichsam und Trägerinn aller Erscheinung. An derselben entsteht und verschwindet alles; sie ist gleichsam das Wachs, in welches alle Erscheinungen als Bilder eingedrückt entstehen und erlöschen. Diese Materie ist zwar unsichtbar, aber nicht unveränderlich (ακινατος). An sich ist sie gestaltlos, ob sie gleich alle Gestalten in sich aufnimmt. Der Stoff aber, oder die Materie der Körper, ist theilbar und sinnlicher Natur. Jene intelligibele Materie nennt man auch den Ort (τοπος και χωρα).

Die angeführten zwey Urdinge sind einander entgegengesetzt. Das eine (die Idee) ist anzusehen als männlich und als Stammvater, die Materie aber als weiblich und als Mutter. Die dritte Art, die Erscheinungen, sind von jenen beyden erzeugt. Drey Arten sind es, die daher auch drey verschiedene Erkenntnißvermögen voraussetzen. Die Idee wird erkannt durch Thätigkeit des reinen Erkenntnißvermögens (νῳ κατ' επιςαμαν), die Materie aber

*) Dieser Umstand bestärkt mich in der Vermuthung, daß der Timaeus Locrus ein späteres Excerpt aus dem Platonischen seyn möchte, und nicht umgekehrt.

aber durch einen unechten Schluß (λογισμῳ νοθῳ). Denn sie kann niemahls ganz rein mit dem Verstande angeschaut, sondern nur nach der Analogie gefolgert werden. Das, was die Idee mit der Materie erzeugt, sind Gegenstände der Vorstellung und Empfindung. Ehe der Himmel war, existirte schon die Idee und die Materie im Verstande des Schöpfers. Da nun das Aeltere vorzüglicher ist, als das Jüngere, und das Geordnete edler, als das Gesetzlose, so unterwarf der Schöpfer die Materie der Form (ιδεα), weil er sie derselben empfänglich fand. Sie veränderte sich vorher mannigfaltig und gesetzlos, er aber unterwarf sie einer ewigen Ordnung, und band ihre Veränderungen an Gesetze, so daß nun Einstimmung und Zweck in den Functionen der Körper herrscht, und sie sich nicht mehr nach blindem Zufalle verändern. Er schuf diese Welt aus der gesammten Materie, so daß sie alles, was ist, in sich vereint. —

Plato selbst spricht von der Materie Tim. 48. ff. Er nennt sie φυσις, ἑδρα.

S. 48 b. Fragt man nach den ersten Ursachen der Dinge, so müssen wir bis auf die erste Materie (φυσις) zurückgehen, die vor dem Himmel und dem Feuer, der Erde, der Luft und dem Wasser war, und ihre Beschaffenheit (παθη) untersuchen. Bis jetzt hat noch keiner ihre Entstehung gezeigt, sondern wir nehmen das Feuer und die andern Elemente als Urstoffe an, und thun, als wüßten wir längst, was sie sind. Es ist aber nicht hinlänglich, sie mit einigem Scheine mit den Elementen einer Sylbe zu vergleichen, und so oberflächlich darüber zu schwatzen.

S. 48. e. Wir nahmen oben zwey Urdinge an (αρχαι), die intelligibele Welt (παραδειγμα νοητον, die im Tim. Locr. ιδεα heißt), und die Sinnenwelt (κοσμος ὁρατος). Nun soll noch ein drittes gefunden werden. Welche Natur wollen wir ihm aber zuschreiben? — Nehmen wir an, es sey das Substrat (ὑποδοχη) aller Erscheinung, der Träger (τιθηνη) alles Wechsels. So ist es denn auch. — Die Elemente gehen selbst eins in das andere über, und sind nebst allen Erscheinungen in ewigem Wechsel begriffen. — Das aber (S. 49. e.), woran aller Wechsel erscheint (γιγνομενα φανταζεται), und auch wieder verschwindet, das allein können wir mit einem bestimmten Worte bezeichnen. Von den Erscheinungen selbst aber läßt sich nichts Bestimmtes sagen, denn sie wechseln immerfort.

Wir wollen uns noch deutlicher über dieß Substrat erklären. Es nehme z. B. einer ein Stück Goldes, und gebe ihm unaufhörlich eine andere Gestalt. Zeigte er es nun vor, und fragte: was es sey? so wäre wohl die beste Antwort: es ist Gold. Denn sagte man, es sey ein Dreyeck oder ein Zirkel oder sonst etwas Bestimmtes, so wäre damit nichts bestimmt, weil das Stück in demselben Augenblicke eine andere Gestalt annähme. Eben so verhält es sich auch mit der Materie, die alle Gestalten in sich aufnimmt. Sie selbst ist immer dieselbe, und kann auch immer so genannt werden, aber sie selbst zeigt sich niemahls. Sie zeigt nur die Gestalten, die sie in sich aufnimmt, ohne selbst eine Gestalt zu haben. Sie ist gleichsam ein bildsames Wachs, das von allem, was ihr von außen naht, verändert und umgestaltet wird. So erscheint sie denn auf mannigfache Weise, das aber, was an ihr erscheint und verschwindet (τα εισιοντα και εξιοντα),

εξιοντα), sind Nachbildungen der intelligibeln Substanzen, nachgebildet auf eine fast unbegreifliche Art. — Wir haben also drey Urdinge. Das Erscheinende, das, woran es erscheint, und die Urbilder dieser Erscheinungen Die Materie können wir mit einer Mutter, die intelligibeln Substanzen mit dem Vater, und die Erscheinungen mit den Kindern der beyden vergleichen. Es versteht sich, daß das, was alle Gestalten und Eindrücke in sich aufnimmt, selbst keine Gestalt haben darf, denn wenn es irgend einer der anzunehmenden Gestalten ähnlich wäre, so würde es die ihm von außen gegebene Gestalt vermischt mit seiner eigenen nur schlecht repräsentiren. Dieser Träger aller Erscheinungen muß daher selbst durchaus auf keine Weise erscheinen. So geben gewisse wohlriechende Salben, nur wenn ihnen durch Anfeuchtung die Gestalt benommen wird, einen Geruch, und eine weiche Materie, in der man etwas abdrucken will, muß erst geglättet werden, damit sie gar keine Figur zeige. Gleiche Beschaffenheit hat es mit der Materie, von der wir reden. Sie muß allen ihren Theilen nach (κατα παν ἑαυτου) ohne Gestalt seyn, daher können wir weder die Erde, noch die Luft, Feuer oder Wasser, und das aus ihnen Zusammengesetzte für das Substrat aller Erscheinungen ansehen. Die Materie muß etwas Unsichtbares und Gestaltloses seyn, das alles in sich aufnimmt. Auch können wir sagen, daß sie mit dem intelligibeln Wesen in einer, ob zwar schwer zu begreifenden, Gemeinschaft stehe. S. 53. a. Die Materie (χωρα) ist unzerstörbar, und gibt allen Erscheinungen gleichsam ihr Fundament (ἑδρα). Sie ist nicht sinnlich erkennbar, sondern wird durch einen unechten Vernunftschluß (λογισμος νοθος) gefolgert. Wir ahnen sie nur, und sagen, es müsse nothwendig alles an etwas erscheinen, und

irgendwo; denn was nirgend ist, das ist gar nicht; davon träumen wir aber nur wie in Bildern, und können, wenn wir erwachen, nichts Bestimmtes davon sagen. Denn nichts, was an der Materie erscheint (εφ' ῳ γεγονεν ἡ φυσις), ist sie selbst, es ist immer ein ihr fremdes Bild. Sie selbst muß daher aus anderem als sinnlichen Wesen bestehen, oder sie ist gar nichts, dieß folgt aus richtigen Voraussetzungen; denn wenn jenes von diesem verschieden ist, und dieses von jenem, und eines in dem andern ist, so sind diese zwey Dinge doch jedes für sich Eins. Darum müssen wir, wie schon gesagt, drey uranfängliche Dinge annehmen, die Substanz (το ον), die Erscheinung (γενεσις) und die Materie (χωρα), welche letztere die Trägerinn und Mutter aller Erscheinung ist, Kälte und Wärme, und alle Beschaffenheiten der Luft und der Erde in sich aufnimmt, und immer mannigfaltig erscheint. Weil aber das, was auf sie einwirkt, weder jener gleich ist, noch mit gleicher Kraft wirkt, so kann sie auch nicht im Gleichgewichte bleiben, sondern sie wankt hin und her, und bewegt in ihren Wanken auch die Erscheinungen, die sie trägt. So rüttelt und sichtet sie gleichsam die Erscheinungen, wie man in einem Siebe das Getreide hin und her wirft, daß das volle und schwere Getreide dahin, und das leichte dorthin fällt. So werden von der Materie auch die vier Elemente gerüttelt; die unähnlichen sondern sich ab, und die ähnlichen treten zusammen.

Φαινεσθαι,

φασμα, φαντασμα, φαντασια.

Φαινεσθαι heißt sinnlich wahrgenommen werden, erscheinen, und ist dem ειναι, als einem von der

Wahr=

Wahrnehmung unabhängigen Seyn, entgegen gesetzt. Φανταζεσθαι wird gebraucht von dem, was als Gestalt wahrgenommen wird, überhaupt was nach den Eigenschaften wahrgenommen wird, die ins Gesicht fallen. Dabey hat es den Nebenbegriff des bloß Subjectiven in hohem Grade. So wurde es oben von den Erscheinungen gebraucht, die an der Materie wechselnd wahrgenommen werden (φανταζεται); und Sympos. 211. a. das Schöne an sich (die Idee) kann nicht sinnlich wahrgenommen werden. — Daraus ergibt sich die Bedeutung von φασμα (abgeleitet von φαινω) und φαντασια und φαντασμα (abgeleitet von φανταζεσθαι). Nach der angegebenen Ableitung richtet sich auch die Bedeutung.

Theaet. 152. c. Φαντασια und αισθησις sind also einerley, nähmlich beydes sind Wahrnehmungen, und subjectiv. Ibid 167. b. Jede Vorstellung (δοξα) ist wahr, denn eine falsche Vorstellung wäre eine solche, in der nichts vorgestellt würde, welches unmöglich ist. Der Sophiste kann zwar wohl bewirken, daß man sich etwas angenehmeres und besseres vorstelle, aber mehr Wahrheit kann er den Vorstellungen nicht geben. Die Vorstellungen, die einem der Sophiste beyzubringen im Stande ist, nennen einige Unerfahrne spöttisch φαντασματα αληθη.

Soph. 223. c. Εν τοις προσθεν ειρημενοις φαντασμα παρεχεται, bey dem vorhin Gesagten dünkte uns ꝛc. Ibid. 260. c. Weil sich das, was nicht ist, unter unsere Vorstellungen und Begriffe mischt, so entsteht Irrthum, und alles wird voll täuschender und erträumter Wahrnehmungen (ειδωλα, εικονες, φαντασια). Ibid. 264. wird φαντασια wieder

der für dasselbe mit αισθησις erklärt. Cratyl. 386. d. bezeichnet φαντασμα das Anschauungsvermögen. Phileb. 40. a. Φαντασματα εζωγραφημενα, die Bilder, welche von den sinnlichen Gegenständen in unserer Seele durch die reproductive Phantasie entstehen.

Φρονησις

bezeichnet Thätigkeit des reinen Erkenntnißvermögens, und ihre Resultate. Es wird gewöhnlich zusammengestellt mit νους und επιςημη. Durchaus bezeichnet es den Character des freyen Forschens aus Liebe zur Wahrheit und reinen Erkenntniß, und daher leitet die φρονησις, als welche nur in einer edeln Natur Statt finden kann, nothwendig zur Weisheit, mit der sie auch öfters als einerley vorgestellt wird. S. σοφια.

Φυσις

bezeichnet (außer der unter ὑλη angegebenen Bedeutung) dasselbe, was wir Natur nennen. Die Ideen haben eine φυσις αἵδιος. Phileb. 66. a.

Χρονος,

οργανα χρονου, αιων.

Plato's Meinung von der Zeit und ihrer Entstehung enthalten folgende Stellen:

Tim. 37. d. Die intelligibele Welt, das Muster der sichtbaren, war ewig. Das Nachbild ihr auch hierin ganz ähnlich zu machen, war nicht möglich. Gott schuf also ein bewegliches Bild der Ewigkeit. Er ordnete den Himmel, so daß er nach genau zu berechnenden Perioden seinen Lauf verändert. Indeß die Ewigkeit eine innere ungetheilte unendliche

Einheit wäre, sollte der Himmel ein Bild derselben darstellen. Dieses Bild nennen wir Zeit. Tage und Nächte, Monathe und Jahre waren nicht, ehe der Himmel war, mit ihm erschuf sie der Schöpfer zugleich. Alle diese Theile der Zeit, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die doch nur bestimmte Arten der Zeit sind (ειδη χρονου), wenden wir fälschlich auf die Ewigkeit an, indem wir sagen: das war, das ist, das wird seyn. Die Ewigkeit ist nur Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft kommen bloß den Erscheinungen in der Zeit zu, als welche veränderlich sind. Das aber, was allen Wechsel ausschließt, ist weder älter, noch jünger, weder vergangen, noch zukünftig, kurz, ist keiner von den Veränderungen unterworfen, welche die Gegenstände der Sinne erleiden. Jenes sind bloß Arten der Zeit, die sich nach bestimmten Perioden richtet, und ein Bild der Ewigkeit ist. Wir sagen daher ganz unrichtig, das Geschehene sey geschehen, das Gegenwärtige sey gegenwärtig, das Künftige sey künftig, und das, was nicht ist, sey nicht. (Plato denkt sich nähmlich hier durch das, was er ειναι im vorzüglichen Sinne nennt, das intelligibele Seyn.)

Tim. 42. heißen die Gestirne, als von denen die Zeitbestimmungen hergenommen sind, οργανα χρονου.

Tim. Locr. 97. d. Ehe die Welt war, waren auch keine Gestirne, daher auch kein Jahr oder sonst ein Zeitraum, nach welchem diese sichtbare Welt gemessen zu werden pflegt. Das, was wir Zeit nennen, ist ein Bild der unerschaffenen Zeit, die wir αιων nennen. Denn wie dieses Weltall nach dem Muster der intelligibeln Welt (ιδανικος κοσμος) geschaf-

geschaffen ist, so erhielt auch die Zeit, als Bild jenes Aions, mit der Welt zugleich ihr Daseyn.

Χρωμα.

Meno. 76. d. ist folgende Erklärung der Farbe: απορροη (defluxio) σχηματος οψει συμμετρος (adaequata, apta) και αισθητος.

Die Theorie von den Farben enthalten folgende Stellen:

Theaet. 156. d. Alles ist Veränderung und Bewegung. Wenn diese Bewegung langsam ist, so bleibt sie in ihrem Gegenstande, und dem, was ihm nahe liegt, und wirkt auf diese Weise; ist sie schnell, so wirkt sie auf das Entferntere. Was denn durch diese Wirkung erzeugt wird, ist selbst schnell und vergänglich. Es schwingt sich (φερεται), und dieser Schwung ist eben die Bewegung. Wenn nun ein Auge, oder etwas von ähnlicher Organisation, ihm nahe kömmt, so erzeugt es die Farbe, und eine ihr entsprechende Empfindung, welche nicht entstanden seyn würden, wenn beyde, das Afficirende und das Leidende (ποιουν πασχον), mit andern, als mit sich selbst, in Wechselwirkung gekommen wären. Da sie nun aber zusammentrafen, das Sehen mit dem Auge, und die Farbe mit dem, was sie erzeugte, so erfüllte sich das Auge mit Sehen, und ward sehend, aber nicht Gesicht, sondern sehendes Auge, und die Farbe wird z. B schwarz, aber nicht die Schwärze selbst, sondern nur etwas Schwarzes. So verhält es sich denn mit allen Prädicaten sinnlicher Gegenstände, in so ferne sie solche sind.

Tim. 67. d. Von dem, was in das Gesicht fällt, ist manches kleiner oder größer, als die Theile

Theile der Sehkraft, die es berührt, manches ist ihnen gleich. Was ihnen gleich ist, ist unsichtbar, und wir nennen es durchsichtig. Was größer oder kleiner ist, zertheilt entweder, oder concentrirt die Sehkraft, und wirkt ungefähr so auf dieselbe, wie das Kalte und das Warme und das Bittere auf die Gesichts- und Geschmacksorgane. Die Farben weiß und schwarz sind nur für ein anderes Organ eben dasselbe, was das Erwärmende und Zusammenziehende ist, und entstehen auf gleiche Art. Was die Sehkraft zertheilt, ist das Weiße, das Schwarze zieht sie zusammen. Aus einer stärkern Bewegung aber eines Feuers besonderer Art, das der Sehkraft sich nähert, und sie bis in das Auge hineintheilt, wodurch die Organisation des Auges gewaltsam gedrängt und erreicht wird, entsteht die Vermischung von Lichtstoff (πυρ) und Wasser, die wir Thränen nennen, die sich aus dem Auge herausdrängen, und dem eindringenden Lichtstrahl entgegenstreben. Da nun auf diese Weise ein Lichtstrahl herausstrebt, der andere hinein, und im feuchten erstirbt, so entsteht aus diesem Zusammenstoßen der sich begegnenden Lichtstoffe die Erscheinung des Spiels verschiedener Farben, die wir Flimmern nennen. Die mittlere Art von Lichtstoff, die nicht glänzt, wenn sie die Feuchtigkeit des Auges berührt, und sich mit derselben vermischt, erhält dadurch die Blutfarbe, die wir roth nennen. Der schimmernde Stoff aber, wenn er sich mit dem weißen und rothen vermischt, wird gelb. Die Grade der Vermischung anzugeben, ist nicht möglich.

Ψυχη.

Das, was einen Körper belebt, nennt Plato Seele, Theaet. 105. d. Sie ist Lebens-Princip.

Genauer wird dieser Begriff bestimmt Phaedr. 245. c. Was Seele ist, ist unsterblich, denn das, was sich immer bewegt, muß auch immer leben. Was aber bewegt, oder bewegt wird, und einen Stillstand der Bewegung erfährt, das hört in eben diesem Momente auf zu leben. Nur allein das, was sich selbst bewegt, kann nie aufhören sich zu bewegen, denn es wird sich selbst ja nicht entstehen, und ist auch für alles andere, was bewegt wird, die Quelle und der Anfang der Bewegung. Was aber ein Princip ist, das ist eben darum, weil alles andere von ihm abgeleitet ist, selbst ohne Ursprung; denn wenn es aus etwas anderem erzeugt wäre, so wäre es ja nicht das Princip. Darum muß es nothwendig ohne Ursprung und auch unzerstörbar seyn. Denn wenn das Princip vernichtet würde, so würde es selbst nicht mehr entstehen, und auch nichts mehr aus ihm, weil aus ihm allein alles entsteht. So ist das sich selbst Bewegende auch das Princip aller Bewegung, das weder entstehen noch vergehen kann, sonst müßte das Weltall zugleich stille stehen und aufhören zu seyn. Durch die Merkmahle der Unsterblichkeit und der Bewegung aus eigenem Princip ist nun der Begriff einer Seele vollkommen erschöpft, denn jeder Körper, der von außen bewegt wird, ist seelenlos, nur aus innerem Princip sich bewegt, hat Seele; denn sich selbst zu bewegen liegt in der Natur einer Seele.

Was nun folgt im Texte, ist eine schön erhabene Darstellung des Fluges der Seele in das Land der intelligibeln Substanzen und der reinen Erkenntniß. Wir wollen dem Leser durch eine Uebersetzung dieß herrliche Gemählde nicht verdunkeln.

Epinom. 982. Das, was immer eine und dieselbe Regel seiner Thätigkeit befolgt, und das Princip

cip dieser Thätigkeit in sich selbst hat, ist beseelt und vernünftig. Dieß nehmen wir an den Gestirnen wahr. Sie führen ihren Tanz nach einer ewigen Harmonie. 983. d. Seele und Körper sind verschiedener Natur; die eine hat Bewußtseyn (εμφρων εςι), der andere nicht; sie herrscht, er wird beherrscht; sie enthält in sich die Ursache aller ihrer Bestimmungen (παθαι), er keiner einzigen. 988. Die Seele ist das Princip von allem, und vorzüglich das Princip aller Bewegung, und wir wundern uns gar nicht, daß sie, obgleich selbst unkörperlicher Natur, dennoch eine körperliche Last bewegen kann. — Die Bewegung und Richtung auf das, was gut ist, ist der Character der vortrefflichsten Seele. — An einer andern Stelle der Epinomis heißt es: Die Seele ist das, dem es allein zukömmt zu bilden und thätig zu seyn; des Körpers Natur ist es, behandelt (πλαττεσθαι) zu werden, sich zu verändern und sichtbar zu seyn. —

Plato's Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sind folgende:

Phaedo. 69. d. fängt das Gespräch hierüber an. Das erste Argument gründet sich auf die an sinnlichen Objecten gemachte Bemerkung, daß das Gegentheil (der Zustände) immer aus dem Gegentheil entstehe; das Warme war vorher kalt, und das Kalte warm, das Todte lebendig, das Lebendige todt. Diesem ewigen Kreislaufe der Dinge gemäß muß denn auch aus dem gestorbenen Menschen wieder ein lebender werden, denn wenn aus dem Todten nicht wieder etwas Lebendes würde, so existirte bald gar nichts mehr.

Das zweyte Argument ist dieses: Alles Begreifen (μαθησις) ist nur Erinnerung. Die Seele

muß also schon vor diesem Leben existirt haben, da sie sich an vieles erinnert, d. i. sehr vieles begreift oder lernt, welches voraussetzt, daß sie es ehemahls schon gewußt, und nur wieder vergessen habe. Hat sie nun vor dem Körper existirt, so ist zu schließen, daß sie von einer Natur sey, die auch nach dem Tode fortdauern könne.

Einwürfe.

§. 85. Die Seele ist eine Harmonie, wie die eines musikalischen Instruments, und hört also mit ihrem Instrumente, dem Körper, auf.

§ 87. Daraus, daß die Seele von einer dauerhaftern Natur ist, als der Leib, folgt nicht, daß sie nie vernichtet werde. Mehrere Menschen nach einander können einen Rock tragen, am Ende zerreißt er doch bey einem.

Beantwortung des ersten Einwurfs.

Der Satz, daß alles Begreifen ein Erinnern sey, und daß man daraus auf eine Präexistenz der Seele schließen könne, ist zugegeben worden. Daraus folgt denn, daß sie keine Harmonie seyn kann, die mit ihrem Instrumente aufhört, denn sie war vor dem Körper.

Des zweyten Einwurfs.

§. 105. Die Seele ist die Ursache des Lebens im Menschen. Gegentheile nehmen sich gegenseitig nicht auf (d. i. entgegengesetzte Prädicate können in demselben Subjecte zu gleicher Zeit nicht Statt finden. Auf die zwey hier unterstrichenen Worte wird von Plato nicht Rücksicht genommen, und darin

darin besteht eben das Täuschende dieses Schlusses). Da nun der Tod das Gegentheil des Lebens, also auch der Seele ist, so kann er in ihr nicht Statt finden. Die Seele ist unsterblich! —

Zum Schlusse will ich dem Leser noch ein Paar Muthmaßungen über eine wegen undurchdringlicher Dunkelheit berühmte Stelle im zweyten Briefe Plato's mittheilen. Die Stelle ist diese:

Περι του παντων βασιλεα τουτ' εϛι, και εκεινου ἑνεκα παντα· και εκεινο αιτιον παντων των καλων· δευτερον δε περι τα δευτερα, τριτον δε περι τα τριτα.

Plato sagt selbst, daß er hier seinen Sinn verschleyern müsse, weil die Schreibtafel in die Hände eines Ungeweihten fallen könnte. Die Stelle selbst enthält nur zwey Winke zu ihrer Enträthselung. Der erste ist in dem του παντος βασιλευς, der zweyte in der Eintheilung in drey enthalten. — Nach dem, was Plato hin und wieder über das höchste Gut — το αγαθον -- äußert (S. αγαθος), kann es kaum zweifelhaft scheinen, daß der βασιλευς του παντος mit der ιδεα του ἀγαθου Eins und dasselbe sey. Der Beysatz: αιτιον παντων των καλων ist ebenfalls bey Plato von dem αγαθον, oder ιδεα του αγαθου, d. i. der Gottheit, gewöhnlich, und es wäre also der erste Theil dieser Stelle klar: den Beherrscher des Weltalls umgibt das Universum als Gegenstand seiner Anschauung oder Erkenntniß. — Was nun το δευτερον und το τριτον bedeute, läßt sich nach den bey Plato vorkommenden

Eintheilungen der Erkenntniß (S. επιςημη) wenigstens mit Wahrscheinlichkeit muthmaßen. Der höchste Grad der reinen Erkenntniß ist die der intelligibeln Gegenstände, νους, φρονησις, womit, wie hier gesagt wird, die Gottheit das All anschaut. Das zweyte und menschliche Erkenntnißvermögen beschäftiget sich mit Aufsuchung des Intelligibeln in den Sinnenobjecten (περι τα δευτερα), und erlangt επιςημην, welches Plato durch το δευτερον andeutet; ein drittes niedrigeres Erkenntnißvermögen, δοξα, πιςις, hier durch das τριτον angedeutet, beschäftiget sich mit den ihm angemessenen Gegenständen (περι τα τριτα). —

Ich würde mich freuen, wenn diese Erklärung auf die Spur einer besseren leitete.

Supple-

Supplemente.

Αισθησις.

Sinnenobject.

Republ. VII. 524. Von den Sinnenobjecten haben einige etwas in sich, was außer dem Empfindungsvermögen auch den Verstand zur Thätigkeit bestimmt, andere aber haben dieß nicht. Diese Eigenschaft wird entdeckt, wenn ein Object an sein Gegentheil erinnert, welches bey allen Prädicaten der Fall ist, indem jedes daran erinnert, daß die übrigen Prädicate durch die Setzung eines einzigen ausgeschlossen sind, und zweifeln macht, ob diese Ausschließung auch hinlänglichen Grund habe. Diese Bemerkung findet aber nicht Statt, wenn in einem Urtheile über Objecte etwas als Subject betrachtet wird. Es wird als schlechthin bestimmt betrachtet, soll aber mit einer neuen Bestimmung vermehrt werden, und das Geschäfte dieser Wahl leitet nothwendig auf die Verwandschaft und Entgegensetzung der möglichen Prädicate.

(Αριθμος.)

Es wird gefragt, ob die Zahl auch zu der letzten Gattung von Dingen gehöre, ob sie bloß Prädicat sey, oder etwas für sich Bestehendes? — Wenn die Einheit *) als weiter untheilbar und völlig

*) Hier heißt Einheit so viel als einzelner Gegenstand.

völlig bestimmt betrachtet wird, so bleibt das Anschauungsvermögen bey ihr stehen, und sie ist Subject (in einem Urtheile), weil der Verstand sie nicht als mögliches Prädicat ansieht, sondern das einzelne Ding bloßes Object der Anschauung bleibt, ohne den Verstand in Thätigkeit zu setzen. Wird aber erst ein Mannigfaltiges zur Einheit verknüpft, so ist diese Einheit offenbar ein Product der Verstandesthätigkeit. — Die Einheit, oder die Zahl überhaupt, gehört also in die beyden obigen Classen der Dinge (Subjecte und Prädicate), je nachdem sie im materialen oder formalen Sinne genommen wird. Im ersten Falle ist sie Subject, im zweyten Prädicat. Von der Einheit im letztern Sinne gibt es eine Wissenschaft (ἡ περι το ἑν μαθησις), die zur reinen Erkenntniß (θεα του οντος) gehört. Sie ist entweder λογιστικη oder αριθμητικη.

§. 532. Das sinnliche Auge strebt, die verschiedenen Gegenstände genau zu erblicken. Dasselbe thut der Philosoph mit dem reinen Verstande, durch den er unmittelbar die Dinge an sich betrachtet (τῃ του διαλεγεσθαι δυναμει επι τα οντα ιεναι). Unter die Wissenschaften, welche solche Erkenntnisse enthalten, gehört auch die Geometrie.

Δοξα. Γνωσις.

Republ. 477. Wer erkennt, erkennt (γιγνωσκει) das, was an sich ist (το ον). Was nicht ist, ist auch nicht erkennbar. Wenn es nun etwas gibt, das zugleich ist, und auch nicht ist (ον και μη ον), so läge dieß in der Mitte zwischen dem, was an sich, und dem, was gar nicht ist. Von dem erstern ist Erkenntniß möglich, von dem zweyten nicht. Jenem Mitteldinge also muß auch etwas im Menschen

schen entsprechen, das weder Erkenntniß noch Nicht-Erkenntniß ist. Dieß ist die Vorstellung (δοξα).

Daseyn an sich – ον — γνωσις, reine Erkenntniß.
Erscheinung, ον και μη ον — δοξα, Vorstellung.
Nichtseyn, μη ον — μηδαμως γνωϛον, nicht erkennbar.

Zum reinen Daseyn und zur reinen Erkenntniß gehören alle reine Begriffe. Ihre Darstellungen in concreto aber gehören unter die Erscheinungen, und ihre Erkenntniß ist Vorstellung. Wie es Menschen gibt, die nach reiner Erkenntniß streben (φιλογνωϛοι, φιλοσοφοι), so gibt es andere, die Erfahrungskenntnisse vorziehen (φιλοδοξοι).

S. 509. Alles ist entweder sichtbar (ὁρατον), oder denkbar (νοητον). Das Sichtbare ist entweder wirklicher Gegenstand, oder sein Bild (εικων). Die reine Erkenntniß (νοητον γενος) bedient sich entweder sinnlicher Hülfsmittel (ὑποθεσεις), wie die Geometrie, oder geht unmittelbar auf das Ding an sich im reinen Denken. Dieß erklärt die Ausdrücke: το ον, οὑ αυτος ὁ λογος ἁπιεται, τῃ του διαλεγεσθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιουμενος, αισθητῳ παντα πασι ουδενι προςχρωμενος, αλλ' ειδεσιν αυτοις δι' αυτων εις αυτα, και τελευτᾳ εις ειδη (beginnt und endigt in reinen Begriffen). Diesen verschiedenen Erkenntnißarten entsprechen auch verschiedene Seelenkräfte, und sind zum Theil gleichnahmig mit ihnen.

Philosophie { Reine Speculation διαλεγεσθαι, νοησις, γνωσις } = { Reine Vernunft, νους, λογος.

Geo-

Geometrie	Discursives Denken, λογιζεσθαι, λογισμος, επιστημη.	=	Reiner Verstand, λογος, διανοια.
Empirie	Erfahrungserkenntniß, δοξα, πιστις, εικασια.	=	Anschauungs- Empfindungs- Vorstellungsvermögen, δοξα. αισθησις und

Ιδεα.

S. 305. Die Idee des Guten (ιδεα του αγαθου) zu fassen ist die wichtigste Erkenntniß (μεγιςον μαθημα). Durch sie (d. i. dadurch, daß es unter sie subsumirt werden kann) wird die Gerechtigkeit und alle andere Tugend allein wahrhaft ersprießlich und nützlich. S. 507. Manche Gegenstände können schön oder gut heißen; sie sind aber nicht das Schöne oder das Gute. Dieß ist eine Idee, und alle Ideen sind übersinnlich.

Ψυχη.

Θυμος. Επιθυμια.

Republ. IV. 440. In unserer Seele ist ein Vermögen zu begehren (επιθυμητικον), aus dem alle Begierden hervorgehen, eine Vernunft (λογιςικον, um sie zu beherrschen, und zur Beyhülfe der Vernunft ein gewisses zürnendes Gefühl (θυμητικον), welches sich zuweilen gegen die Begierden äußert. Es zeigt sich überhaupt als Unwille (θυμος) bey allen, was der höhern Anlage im Menschen unwürdig ist. Ein Athener ging bey einem Haufen in einem Bürgerkriege erschlagener Mitbürger vorbey. Es war in ihm ein Bestreben, die Leichname

zu

zu sehen, zugleich aber auch ein Unwille (θυμος), der seine Augen von dem unwürdigen Anblicke zurück hielt. Er kämpfte lange. Endlich riß er seine Augen gleichsam mit Gewalt gegen die Leichname hin, mit den Worten: So sättigt euch denn an dem Anblick! — Das, was in ihm kämpfte, war eben jenes zürnende Gefühl, das so oft den sinnlichen Begierden widerstrebt, und die Stimme der Vernunft unterstützt. — Ein guter Mensch, der gefehlt hat, und dafür büßt, fühlt es nicht, weil er weiß, daß er Strafe verdient hat, aber wo er einen andern Unrecht leiden sieht, da regt es sich in ihm, und er eilt zu Hülfe.

Von dieser Bemerkung läßt sich eine artige Anwendung auf den Staat machen. Es sind nähmlich in unserem Staate drey Stände: die Regenten (βουλευτικον), ihre Gehülfen (επικουρικον) und die Classe der erwerbenden Bürger. Jene Eigenschaften der Seele, und diese drey Stände sind mit einander in einem auffallenden Verhältnisse:

Seele.		Staat.
Vernunft, λογιστικον	=	βουλευτικον, Regenten.
Sittliches Gefühl, θυμοειδες	=	επικουρικον, Gehülfen.
Sinnlichkeit, επιθυμητικον	=	χρηματιστικον, Erwerbsclasse.

Nach dieser Ansicht zeigen sich auch die Tugenden, σοφια, σωφροσυνη, ανδρεια und δικαιοσυνη im einzelnen Menschen, wie im Staate. — Die Vernunft muß herrschen, das sittliche Gefühl ihr Hülfe leisten und die Sinnlichkeit gehorchen. Durch geistige und körperliche Erziehung (γυμναστικη

και μουσικη) muß dieß bewirkt werden. Stark (ανδρειος) ist jeder in sich, wenn er das sittliche Gefühl in Lust und Schmerz unverletzt behauptet (σωζει). Weisheit besitzt die Vernunft, als welche das Ganze beherrscht, und σωφροσυνη ist vorhanden, wenn sich das Beherrschte ruhig unterwirft. Ein solcher Mensch wird, mit seinen eigenen Pflichten beschäftiget, sich alles Eingriffs in fremde Rechte enthalten, er wird gerecht seyn. Ungerechtigkeit ist Disharmonie der angeführten drey Kräfte im Menschen. Tugend ist Gesundheit, Laster aber Krankheit der Seele. Die Tugend ist nur Eine, das Laster aber ist vielfach. — Das sittliche Gefühl kann durch schlechte Erziehung unterdrückt werden.

Will man die gegebene Parallele weiter ausdehnen, so kann man gewisse Zustände des moralischen Menschen sehr gut mit den oben angezeigten verschiedenen Staatsformen, Monarchie, Aristokratie, Oligarchie und Demokratie nach den davon gegebenen Begriffen vergleichen. —

Θυμοειδες heißt sonst auch die Anlage zum Affect des Zorns. Z. B. Republ. VIII. 248. c. Man verwechsele also diese Bedeutung nicht mit der obigen.

Nachricht.

Nachricht.

Die Citate in diesem Werke beziehen sich auf die Stephanische Ausgabe von Plato's Werken in drey Folio=Bänden. Da aber die Seitenzahlen dieser Ausgabe auch in der Zweybrücker Ausgabe bemerkt sind, so können bey diesem Werke beide Ausgaben gebraucht werden.

Wegen der Entfernung des Verfassers vom Druckorte haben sich folgende Fehler eingeschlichen, die man zu verbessern bittet:

S. 10. Z. 17. v. ob. lies allem statt allen.
— 17. — 18. l. ορθη δοξα st. ορφη δοξα.
— 26. — 19. l. eines st. seines.
— 28. — 14. l. man st. wan.
— 35. — 16. l. Jon st. Ton.
— 52. — 14. l. Routine st. Rutine.
— 57. — 5. v. u. l. daß wir nicht st. daß wir.
— 59. — 13. l. μεϛα st. μετα.
— 66. — 3. l. φυσεως st. φυσειος.
— 78. — 10. v. u. l. δοξαϛαι st. δοξαθαι.
— 84. — 21. l. δεικνυμενην st. δεικνομενην.

S.

S. 106. Z. 6 u. 7. v. u. lies Unthätigkeit statt Unterthänigkeit.
— 129. — 12. l. Aufzeigung st. Aufzeichnung.
— — — 21. l. αθανατον st. αθανατων.
— 132. — 4. l. επιθυμια st. επιθυμις.
— 135. — 8. v. u. l. μετρητικη st. μετριτικη.
— 137. — 15. l. πολυμαθια st. πολυματια.
— 138. — 10. l. Präexistenz st. Präexistens.
— 139. — 4. l. dadurch st. durch.
— 154. — 4 v. u. l. μαθημα τι st. μαθηματι.
— 158. — 17. l. ακηρατῳ st. ακεραπῳ.
— 164. — 15. l. Sehen st. Seele.
— — — 8. v. u. l. διαχει st. διαχεν.
— 165. — 5. v. u. l. ποιειν st. ποιαν.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Wagner, Johann Jakob,

Wörterbuch der Platonischen Philosophie

Göttingen 1799

A.gr.b. 2758
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10237641-6
VD18 1128563